

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

PHILOSOPHIE MORALE ET PENSÉE POLITIQUE CHEZ ORTEGA Y GASSET :
À PROPOS DE LA DIALECTIQUE ÉLITE-MASSE

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN PHILOSOPHIE

PAR
ALAIN LAROCHE

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
DÉCEMBRE 2006

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Je tiens d'abord à remercier mon directeur, Serge Robert, et mon co-directeur, Dario Perinetti, pour leur disponibilité, leurs suggestions, leurs corrections et surtout leur désir de rendre ce mémoire le meilleur possible. Je remercie également les membres du jury, Thomas de Koninck, Jocelyne Couture et Georges Leroux, pour leurs critiques et leurs conseils. Je remercie de façon particulière ma famille qui m'a soutenu de toutes les façons possibles durant ma rédaction. J'aimerais remercier finalement Jean-Philippe Dell'Aniello pour son soutien technique et tous ceux qui, du café Aquin au département de philosophie, ont su me donner la force d'aller jusqu'au bout.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ

INTRODUCTION

CHAPITRE I

LA QUESTION MORALE	7
1.1 Les fondements de la philosophie d'Ortega	8
1.1.1 La vie en tant que réalité radicale : circonstancialité et perspectivité	8
1.1.1.1 La vie	
1.1.1.2 La circonstance	
1.1.1.3 La perspective	
1.1.2. Le ratiovitalisme	17
1.1.3. La raison historique	22
1.2 La morale	25
1.2.1 Le « Quehacer »	27
1.2.2 Impératif d'authenticité	29
1.2.3 La vocation	31
1.2.4 Moralité, démoralisation et perfection	35
1.2.5 Les valeurs : définition de deux types d'homme	38

CHAPITRE II

LA DIALECTIQUE ÉLITE-MASSE	45
2.1 Le contexte d'émergence	47
2.2 La dynamique élite-masse	54
2.2.1 Principes fondamentaux	55
2.2.2 Définition de l'élite et de la masse	57
2.2.3 Caractéristiques de la vie noble	60
2.2.4 Rôle de l'élite et de la masse : exemplarité et docilité	63
2.2.5 Élite et histoire : le concept de génération	68
2.3 La révolte des masses	70
2.3.1 Époque « Kitra » et époque « Kali »	71
2.3.2 Naissance d'un nouveau type d'homme	73

2.3.2.1	Croissance de la vie et élévation du niveau historique	
2.3.2.2	Plénitude, influence et perception du XIX ^e siècle	
2.3.2.3	Diagnostic de la situation	
2.2.3	La dissection de l'homme-masse	79
CHAPITRE III		
ÉLITE ET DÉMOCRATIE: LA DIALECTIQUE ÉLITE-MASSE FACE À L'ÉLITISME DE LA PREMIÈRE MOITIÉ DU XX ^E SIÈCLE		88
3.1	Repères communs sur les notions d'élite et de démocratie	88
3.2	École italienne et élitisme démocratique	91
3.3	La dialectique et la démocratie: particularités et originalité	95
3.3.1	Grandes lignes de comparaison	95
3.3.2	Libéralisme et démocratie chez Ortega	97
3.3.3	Le conflit liberté/égalité	101
3.3.4	Particularités et originalité de l'élitisme ortéguien	104
CHAPITRE IV		
ENTRE FAIT ET NORME: INTERPRÉTATION THÉORIQUE ET PRATIQUE DE LA DIALECTIQUE ÉLITE-MASSE		108
4.1	Le problème du système chez Ortega	108
4.2	Les trois interprétations de la dialectique	110
4.2.1	L'interprétation factuelle	111
4.2.2	L'interprétation normative	113
4.2.3	L'interprétation intermédiaire : un réalisme moral ?	117
4.3	Préserver l'ordre moral des sociétés ? La révolte des masses remise en contexte et l'application politique de la dialectique élite-masse	128
4.3.1	La démocratie libérale comme modèle politique idéal	129
4.3.2	La révolte des masses face à la démocratie	132
4.3.3	Élite démocratique et réalisme moral ortéguien : la dialectique mise à nue	136
CONCLUSION		142
BIBLIOGRAPHIE		156

RÉSUMÉ

Ce mémoire traite en détail de la dialectique élite-masse telle que proposée par le philosophe espagnol José Ortega y Gasset. Cette dialectique est en fait une théorie élitiste particulière qui mérite, selon nous, une étude approfondie. Les buts principaux de ce travail sont les suivants : déterminer les fondements de cette théorie élitiste, faire une exposition la plus claire et la plus détaillée possible de celle-ci, la comparer à d'autres théories élitistes, l'interpréter adéquatement et opérer une critique tant théorique que pratique. Les parties de la pensée ortéguienne étudiées en rapport avec cette théorie sont sa philosophie politique, bien sûr, mais surtout sa philosophie morale sur laquelle cette première est fondée. Cette philosophie morale proviendra elle-même d'une ontologie et d'une anthropologie remettant en perspective les notions de vie, de raison et d'histoire. Une reconstruction rationnelle de tout ce champ philosophique est cependant nécessaire vu l'état de morcellement dans lequel la pensée ortéguienne se retrouve. Une mise en place originale des concepts et des arguments est également nécessaire afin de servir le mieux possible notre problématique.

Ce mémoire est divisé en quatre chapitres. Le premier chapitre aborde les fondements de la philosophie ortéguienne – son ontologie et son anthropologie – puis les relie à une conception profondément morale de l'homme et du monde. Le deuxième chapitre, basé directement sur la matière vue au premier chapitre, expose de la façon la plus exhaustive possible tout ce qui entoure la dialectique proprement dite : ses origines, ses principes fondamentaux, son fonctionnement politique, ses implications sociales et les dangers auxquels elle peut faire face. Le troisième chapitre, lui, propose une comparaison entre l'élitisme ortéguien et d'autres élitismes de son époque, et ce, autour de la question de la démocratie. Le quatrième et dernier chapitre cherche l'interprétation la plus juste possible de la dialectique et propose une critique théorique et pratique de celle-ci.

Nos conclusions principales démontrent que la dialectique élite-masse est en fait un réalisme moral, ce qui en fait théoriquement un élitisme plutôt original comparativement aux élitistes de son époque et aux élitistes contemporains en général. Cependant, au niveau pratique, surtout face au système démocratique, cette théorie ne se différencie guère des autres et propose un régime plutôt conservateur et quasi anti-démocratique. Malgré l'analyse pertinente du pouvoir et des sociétés et le développement intelligent du thème de l'élitisme qu'elle nous présente, la dialectique élite-masse ortéguienne ne doit pas, selon nous, être appliquée sous aucune circonstance.

INTRODUCTION

L'intérêt pour Ortega y Gasset est double. Premièrement, il est le plus grand philosophe espagnol de son temps, c'est-à-dire de la première moitié du vingtième siècle. Il est également l'un des premiers, depuis le Siècle d'Or, à avoir franchi les limites de l'Espagne et à avoir influencé la philosophie européenne et d'outre-mer. Deuxièmement, il est considéré, règle générale, comme le fondateur d'une philosophie proprement espagnole, ayant donné un nouveau souffle à l'intelligentsia de la Péninsule Ibérique : analyste assidu et réformateur de la vie intellectuelle de son pays, il tentera de déterminer les raisons de sa faiblesse pour ne pas dire de son inexistence et travaillera sans relâche à sa modification et à son amélioration. Nous sommes donc en présence d'un auteur d'une grande importance pour l'Espagne et pour l'Europe (pourrait-on dire pour l'Occident?), possédant une œuvre d'envergure de nature très diversifiée (plus de douze tomes) et ayant développé une pensée, comme nous allons le voir, originale et novatrice¹.

La partie de la philosophie ortéguienne qui nous intéressera sera sa dialectique élite-masse, théorie développée entre 1910 et 1930 et qui aboutira à l'œuvre la plus connue d'Ortega, *La rebelión de las masas*. Loin d'être une théorie simplement sociologique et loin d'appartenir uniquement à sa philosophie politique, cette dialectique sera au cœur même de sa pensée, fondée sur une ontologie et une anthropologie liées sous le couvert d'une pensée profondément morale. Nous nous concentrerons donc sur sa philosophie politique et sur sa

¹ Il est malheureux de constater que bien qu'Ortega soit relativement connu hors de l'Espagne (en Amérique Latine bien sûr, mais également en Allemagne et aux États-Unis), l'œuvre de celui-ci reste tout de même obscure pour la plupart des intellectuels et des universitaires, et ce, surtout du côté francophone.

philosophie morale, en tentant de démontrer le lien essentiel qui existe entre les deux au sein de sa théorie élitiste, c'est-à-dire sa dialectique élite-masse. Nous démontrerons également la relation que cette dernière entretient avec la démocratie, en la comparant notamment à d'autres élitismes, et nous opérerons une critique de cette doctrine, d'abord dans son ensemble puis dans son rapport avec les systèmes démocratiques contemporains.

CHAPITRE I

LA QUESTION MORALE

Le premier chapitre servira à exposer les grandes lignes de la philosophie ortéguienne ainsi qu'à les relier à une conception avant tout morale, le divisant ainsi en deux parties.

Dans la première partie, nous commencerons par aborder la refonte du concept de vie opéré par Ortega, soutenue par les concepts de circonstance et de perspective et représentant le point de départ de sa philosophie. Pour Ortega, la réalité première se trouvera tout simplement dans la vie humaine, non pas entendue comme réalité objective, mais comme réalité individuelle : la réalité radicale, c'est la vie de chacun. La *circunstancialité* sera la méthode qui surgira de ce mode de pensée, dont le leitmotiv sera le « Je suis moi et ma circonstance ». Et ce concept de circonstance ne pourra être pensé sans le concept de *perspectivité*, car si chacun est constitué fondamentalement de sa circonstance immédiate, chacun détient également son propre point de vue unique sur l'Univers, découlant de cette réalité première et individuelle. Tous ses concepts – vie, raison, circonstance, perspective – seront regroupés sous la doctrine du *ratiovitalisme*, dont nous verrons les principaux préceptes. Il faudra étudier et comprendre toutes les conséquences philosophiques que cette conception de la réalité implique. Afin de compléter cette première partie, nous verrons comment l'homme doit être compris en tant qu'*héritier*, et ce, tant au niveau individuel que social. Avec cette considération apparaîtra la deuxième grande phase de la pensée d'Ortega, la phase historique, déterminée sous le nom de *raison historique*. En effet, pour Ortega, l'histoire sera la science systématique de la réalité radicale, du présent actuel, qu'est la vie.

Dans la deuxième partie de ce chapitre sera opéré le lien essentiel entre ce « ratio-vitalisme historique » et la philosophie morale ortéguienne. Pour notre auteur, toute la vie humaine, et non seulement quelques actes, est radicalement et constitutivement morale. Mais nous verrons que le terme « moral » devra être entendu non pas en opposition avec « immoral », mais avec « démoralisé ». Nous devons voir en détail dans cette section, pour éclairer ces propos, les concepts majeurs de *quehacer*, d'*impératif d'authenticité* et de *vocation* ainsi que la relation qu'ils entretiennent entre eux. Le *quehacer* représente cette obligation, cette tâche, qu'a l'homme de choisir entre diverses possibilités, étant littéralement naufragé parmi elles. Mais il ne s'agit pas ici de choisir de façon aléatoire ou par préférences, mais bien selon ce qui doit être fait, selon le devoir, particularité représentée par l'impératif d'authenticité. Nous devons présenter ici, pour bien saisir, la définition originale qu'Ortega donne à la notion de liberté. Reste la notion de vocation, qui représente la tentative de réaliser l'authenticité au sein de la circonstance, fondant ainsi la tâche ultime, le destin. Quelle est-elle? Comment la reconnaître? Voilà le genre de question à laquelle il faudra répondre. Il sera ensuite facile de réaliser comment ces trois concepts découlent nécessairement de la notion de circonstance et comment ils s'allient parfaitement avec le ratio-vitalisme historique. Il faudra finalement voir comment tout cet édifice théorique est chapeauté par le monde des valeurs. En effet, c'est grâce à celui-ci, au sein duquel il existe une réelle hiérarchie de ses composantes, qu'il sera possible d'opérer la distinction morale « ultime » entre les hommes, dépendamment de leur appartenance à tel ou tel groupe de valeurs. Il faudra voir ce qu'Ortega entend par valeur, déterminer quelles sont celles qui sont considérées comme excellentes ou médiocres et commencer à aborder la signification de cette inégalité morale entre les hommes.

CHAPITRE II

LA DIALECTIQUE ÉLITE-MASSE

Le deuxième chapitre sera conçu de façon beaucoup plus descriptive, étant une exposition qui se voudra la plus complète possible de la dialectique élite-masse proprement dite. Premièrement, nous reviendrons sur le contexte socio-politique d'Ortega pour voir

comment la dialectique fait d'abord écho à celui-ci. Deuxièmement, sera étudié tout ce qu'Ortega nous a offert en rapport avec la théorie même de la dialectique. Nous verrons en première instance les trois principes fondamentaux de cette doctrine. Nous comprendrons ensuite comment, à la lumière du premier chapitre, l'élite et la masse ne représentent pas une distinction de classe, mais bien une distinction anthropologique fondée sur une morale. Il faudra voir plus en détail cette distinction, notamment en exposant ce qui caractérise la vie noble. Comment fonctionne l'interrelation entre l'élite et la masse? Quels sont leurs rôles respectifs? C'est ce que nous étudierons après par le mécanisme de l'*exemplarité* et de la *docilité*. Finalement, il faudra voir comment cette interrelation se répercute dans l'histoire, et ce, au moyen du concept de *génération*.

Troisièmement, après cette partie exposant ce qu'est une société et comment elle devrait fonctionner au travers de la relation élite/masse, il faudra montrer comment Ortega critique l'absence d'une telle relation. Nous verrons d'abord comment les cycles historiques s'enchaînent toujours autour d'époques de plénitude aristocratique et de déchéance plébéienne où la masse prend le pouvoir. Ces dernières périodes, qui répondent normalement à une insatisfaction de la masse face à une élite corrompue, se rétablissent normalement toujours grâce à la prise de conscience qu'une élite excellente est nécessaire au maintien de la société. La révolte des masses représenterait cependant autre chose. Il s'agirait en effet de l'avènement d'un nouveau type d'homme, « l'homme-masse », présent à tous les niveaux de la société et désirant diffuser ses valeurs au sein de toutes les institutions humaines. En n'oubliant pas qu'il ne s'agit pas ici d'un phénomène de classe, mais d'un retournement moral, nous aurons à préciser d'où vient cet homme-masse, qui il est, ce qu'il représente et les dangers auxquels son règne pourrait mener.

CHAPITRE III

ÉLITE ET DÉMOCRATIE : LA DIALECTIQUE ÉLITE-MASSE FACE À L'ÉLITISME DE LA PREMIÈRE MOITIÉ DU XX^e SIÈCLE

Après les chapitres premier et deuxième, qui présenteront l'analyse la plus complète possible de la dialectique élite-masse ortéguienne, nous pourrions élargir notre problématique en nous penchant sur le rapport que les élitistes historiquement liés à Ortega entretiennent avec la démocratie et l'originalité de notre philosophe face à ceux-ci. Si nous nous intéresserons à ce rapport, c'est qu'il est indispensable autant pour comprendre l'élitisme contemporain que la dialectique élite-masse. Nous tâcherons d'abord de définir plus généralement la notion d'élite et le rapport qu'elle entretient normalement avec la démocratie. Nous verrons ensuite sur quelles prémisses la plupart des élitistes se fondent et nous présenterons les grandes lignes théoriques de deux écoles élitistes de l'époque d'Ortega, l'école italienne et l'élitisme démocratique. Nous tenterons par la suite d'établir les grandes comparaisons possibles entre l'élitisme ortéguien et ces deux écoles. Pour ce faire, nous allons présenter un dénominateur commun à partir duquel pourront s'opérer autant les ressemblances que les dissemblances: le conflit/égalité et le libéralisme qui en découle. Il faudra d'abord présenter les conceptions ortéguiennes du libéralisme et de la démocratie pour ensuite définir plus précisément ce conflit liberté/égalité, et ce, en clarifiant notamment la notion d'égalité. Après ces explications, nous pourrions finalement déterminer clairement les ressemblances que l'élitisme ortéguien possède avec l'élitisme de son époque et surtout son originalité face à celui-ci.

CHAPITRE IV

ENTRE FAIT ET NORME: INTERPRÉTATION THÉORIQUE ET PRATIQUE DE LA DIALECTIQUE ÉLITE-MASSE

Après ce travail de comparaison, nous serons enfin prêts à aborder l'approche critique de la théorie élitiste ortéguienne. Après avoir posé la problématique du système chez notre auteur, nous serons mené à spécifier quelle interprétation convient le mieux à sa doctrine. Car Ortega ne parvient pas à clarifier si l'on doit comprendre son élitisme comme une théorie

descriptive ou comme une théorie normative. Nous serons donc dirigés vers trois possibilités: une interprétation factuelle, une interprétation normative ou bien une interprétation intermédiaire alliant ces deux dernières. L'élément essentiel pour trancher sera ici la réaffirmation ferme de l'approche morale ortéguienne au sein de sa philosophie politique, formant ce qu'il convient d'appeler « l'aristocratie morale ». Le résultat qui en ressortira éclairera, en conséquence, tout le reste de la dialectique, que l'on pourra alors juger plus facilement en terme de pertinence et d'utilité pratique. Cela nous permettra de revoir les comparaisons faites avec les autres théories élitistes, de critiquer le rapport établi entre libéralisme antiégalitariste et démocratie, de réintégrer le phénomène de la révolte des masses avec notre époque et de rendre compte d'une problématique qui n'a toujours pas perdu de sa vigueur aujourd'hui: le conflit entre pouvoir et égalité ou, posé autrement, le problème de la gouvernance dans les démocraties modernes.

Il est à noter que, vu l'état morcelé des concepts dans les écrits ortéguis, les deux premiers chapitres représenteront une reconstruction originale de notre part afin de simplifier la compréhension et afin de mettre l'emphase sur les éléments nécessaires à une élaboration adéquate de notre problématique. Il est aussi à remarquer que toutes les traductions sont les nôtres. Toutes les citations de notre auteur ont été prises et traduites à partir de la plus récente édition espagnole des *Oeuvres complètes* d'Ortega y Gasset.

CHAPITRE I

LA QUESTION MORALE

Pour comprendre la théorie ortéguienne de l'élite, il est nécessaire d'aborder les fondements moraux de sa philosophie : en effet, c'est de ceux-ci que dérivera sa définition de l'être d'excellence représentant l'aristocratie ou l'élite. Une grande partie de son œuvre, du moins la partie datant d'avant 1930, date de la publication de *La Révolte des Masses*, tend d'une part vers l'analyse de cet idéal d'homme et de société, et d'autre part, vers la sévère critique de son absence, d'abord en Espagne puis dans toute l'Europe. De plus, une grande majorité des concepts majeurs de cette époque, que ce soit la vie en tant que « réalité radicale », la « circonstancialité », la « perspective », la « raison vitale » ou la « raison historique », serviront l'intérêt de la notion d'élite. Cette notion déteindra d'ailleurs sur les côtés politique, sociologique, anthropologique et bien sûr philosophique de l'œuvre d'Ortega, tous ralliés par la question morale qui la sous-tend. C'est cette question morale que nous étudierons en détail dans ce chapitre afin d'apporter les éléments nécessaires à la compréhension de cette notion primordiale du système ortéguien. Cette étude sera faite en deux parties : la première partie concernera les concepts fondamentaux de la pensée d'Ortega et la deuxième tentera de montrer comment ces concepts sont articulés dans le cadre plus général du traitement ortéguien de la question morale.

1.1 LES FONDEMENTS DE LA PHILOSOPHIE D'ORTEGA

Cette première partie s'attardera donc à l'exposition générale de certains concepts majeurs de la philosophie d'Ortega qui sont en lien direct avec notre objet d'étude, concepts majeurs qui se référeront d'un côté à son ontologie et de l'autre à son anthropologie philosophique. Résumer en une quinzaine de pages tout ce champ théorique n'est pas chose simple. De plus, cette philosophie est très éclectique et tenter d'isoler certaines notions peut s'avérer parfois difficile. Malgré ces difficultés, le but de cet exercice sera d'une part d'exposer le courant de pensée dans lequel s'inscrit Ortega et d'autre part, et avant toute chose, de démontrer le lien étroit que ces concepts fondamentaux possèdent avec la conception morale de notre penseur, laquelle sera exposée dans la deuxième partie de ce chapitre.

1.1.1 LA VIE EN TANT QUE RÉALITÉ RADICALE : CIRCONSTANCIALITÉ ET PERSPECTIVITÉ

Toute la pensée d'Ortega débutera avec la redéfinition du concept de vie, considéré bien au-delà du simple fait biologique qui divise les choses en êtres vivants et en êtres inanimés. Le concept de vie sera pris dès le départ dans son acception métaphysique : la vie c'est la réalité suprême et unique et elle est immanente au monde. La vie, c'est la réalité radicale.

1.1.1.1 LA VIE

Dès 1910, dans *Adán en el paraíso*, Ortega opposera au concept purement biologique de « vie » - et à la science empirique en général - un concept plus général et plus « méthodique ». Selon lui, la vie d'une chose est tout simplement son être. Mais cette « vie » n'est pas seulement l'être pris séparément, mais l'être pris en relation avec tout le reste, avec tout l'univers : l'être ou la vie de chaque chose, c'est l'ensemble des relations et des

influences mutuelles qu'elle possède avec les autres choses. Chaque élément du système a donc besoin des relations communes qu'il possède avec les autres parties du système afin de pouvoir exister : « l'essence de chaque chose se résume en de pures relations »².

Cependant, la vie s'organise primordialement dans chaque chose prise séparément : malgré qu'elles soient toutes reliées à un tout, chaque chose est absolument unique. Le tout est composé de parties individuelles : chaque chose a besoin des autres, mais chacune se différencie totalement des autres. L'unique dans l'unité, voilà ce que représente primordialement la vie pour Ortega.

Vu de cette manière, on comprendra pourquoi Ortega considère que la science empirique ne peut identifier la véritable nature des choses, puisqu'elle ne fait qu'offrir des lois, c'est-à-dire qu'elle ne s'intéresse qu'aux rapports entre les classes d'objets : la science convertit chaque chose en fait ou en cas et fait abstraction du contexte afin de déterminer ce que les choses ont de commun entre elles. La vie découverte par la science est ainsi une vie « abstraite » et commune alors que ce qu'incarne réellement la vie, *lo vital*, c'est pour Ortega le concret et l'unique: « La vie, c'est ce qui est individuel »³. Les choses sont ainsi beaucoup plus que de simples choses : elles sont des individus⁴.

Le principe premier du système ortéguien est donc la vie dans toute son individualité. La réalité radicale, c'est la vie de chacun :

Le fait radical, le fait de tous les faits – c'est-à-dire celui à l'intérieur duquel tous les autres se retrouvent en tant que détails ou ingrédients –, c'est la vie de

² « Adán en el paraíso », *O.C. I*, p.481. « La esencia de cada cosa se resuelve en puras relaciones ».

³ *Ibid*, p. 482. « La vida es lo individual ».

⁴ On peut penser ici au principe d'individuation, au principium individuationis, qui consiste, selon Leibniz, « dans l'existence même qui fixe chaque être à un temps particulier, à un lieu incommunicable à deux êtres de la même espèce » (Leibniz, II, XXVII, chap. 3 in *Les notions philosophiques*, sous « Individuation (principe d') », P.U.F., Paris, Encyclopédie philosophique universelle, 2002.

chacun. Toute autre réalité qui n'est pas celle de ma vie est une réalité secondaire, virtuellement intérieure à ma vie, et qui dans celle-ci détient sa racine, sa source.⁵

Ainsi, le terme « radical » ne signifiera pas ici « unique » ou « le plus important » mais bien « source » ou « racine », la réalité radicale étant cette réalité où toutes les autres réalités ont leurs fondements.⁶ La réalité des choses se trouve dans la vie et plus précisément dans la vie de chacun, car la condition de possibilité de la réalité, c'est tout simplement *moi* et ce qui m'arrive dans *ma* vie.

Cette idée de la vie en tant que réalité radicale n'est évidemment pas unique à Ortega bien qu'il lui ait donné une texture originale. Il est intéressant de mentionner qu'Ortega lui-même soutient dans le *Prólogo para alemanes* que seulement deux influences extérieures pourraient lui être attribuées : Dilthey et Kierkegaard⁷. Mais il se défend bien d'admettre qu'un de ces deux auteurs ait pu avoir une influence sur lui : d'une part, il ne connaissait Dilthey que sous l'effigie d'un grand historien et d'un psychologue problématique et d'autre part, il n'eut jamais la capacité de lire Kierkegaard. En rapport avec Dilthey, Ortega mentionnera plus tard qu'il ne connut que tardivement son oeuvre et qu'il eut la surprise de constater un étrange parallélisme entre ses théories et les siennes. Mais l'influence de Dilthey se retrouvera tout de même un peu plus tard dans *Historia como sistema*, bien qu'Ortega poussera sa conception de la vie et de l'histoire plus loin que celui-ci ne l'aura fait. Ortega aura une grande estime pour ce philosophe, qui serait pour lui l'homme à qui nous devons le plus à propos de l'idée de la vie et qu'il considère comme le penseur le plus important de la seconde moitié du dix-neuvième siècle.⁸

⁵ « Prólogo a una edición de sus obras », *O.C. VI*, p. 347. 4 « El hecho radical, el hecho de todos los hechos – esto es, aquel dentro del cual se dan todos los demás como detalles e ingredientes de él –, es la vida de cada cual. Toda otra realidad que no sea la de mi vida es una realidad secundaria, virtual interior a mi vida, y que en este tiene su raíz, su hontanar ».

⁶ C'est ce que Julian Marías nommera la « métaphysique de la réalité radicale ».

⁷ *O.C. VIII*, p.45-46.

⁸ « Guillermo Dilthey y la idea de la vida » in « Teoría de Andalucía y otros ensayos », *O.C. VI*, 165-196.

Il serait aussi possible, entre autres, de faire un parallélisme, comme le suggère Joaquín Iriarte, entre le concept de vie d'Ortega et celui de Bergson, pour qui la vie est également un flot cosmique unitaire qui représente l'entité première. Mais contrairement aux grandes investigations cosmologiques, pour ne pas dire cosmogoniques, bergsoniennes face au phénomène de la vie, Ortega n'aura d'autre but que de valoriser la vie au sein des réalités historiques et culturelles afin de démontrer qu'elle est la racine de toute chose⁹.

1.1.1.2 LA CIRCONSTANCE

Bref, c'est à partir de cette conception de la vie qu'émergera son concept classique de « circonstance » (*circunstancia*), représenté par le leitmotiv fameux « Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella, no me salvo yo »¹⁰ : je suis moi et ma circonstance, et si je ne la sauve pas, je ne me sauve pas moi non plus. Ce dicton nous indique d'abord le fait que nous sommes deux choses, ou plutôt l'union de deux choses : il y a le moi et il y a la circonstance. Ces deux instances sont inséparables et irréductibles l'une à l'autre. Il n'y a pas de circonstance pure ou de moi absolu. L'intégration et la compréhension de l'homme envers la réalité universelle se font donc au travers de sa propre existence spécifique, au travers de sa présence immédiate, *hic et nunc*, et cette présence qu'est la vie de l'homme sera définie comme étant la co-existence du sujet et sa circonstance. La vie n'est donc pas seulement la réalité radicale, mais elle est en plus circonstancielle.

Mais qu'est-ce que la circonstance? Selon Ortega, la circonstance, c'est tout ce que je rencontre comme déjà là, « autour de moi », c'est tout ce qui m'est disponible, mais ne dépend pas de moi, c'est-à-dire tout le monde physique, la société et la culture, incluant mon

⁹ Iriarte, Joaquín, *Ortega y Gasset, su persona y su doctrina*, Editorial Razón y Fe, Madrid, 1942, p.168.

¹⁰ « Meditaciones del Quijote », *O.C. I*, p.322. « Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella, no me salvo yo ».

corps et mon âme¹¹ : en effet, bien que c'est ce que j'ai de plus proche de moi, je ne suis pas mon corps ni mon âme nous dit le philosophe¹², mais je me retrouve avec eux, faisant partie de ma circonstance. La circonstance fait donc partie intégrante de la réalité de l'homme et la nier serait la négation de son propre être. La vie consiste ainsi dans le fait que nous nous retrouvons forcés d'exister dans une circonstance donnée et c'est pourquoi celle-ci est toujours actualité absolue. C'est par les circonstances que l'homme communique avec l'Univers et plus il en prendra conscience, plus il saura mettre à profit ses propres capacités et qualités. Il faut conquérir ce qui nous constitue : « La réabsorption de la circonstance est le destin concret de l'homme »¹³.

Mais si tout semble faire partie de ma circonstance, si je ne suis même pas mon corps ou mon âme, alors qui suis-je, qui est ce moi? D'abord, le moi, bien qu'il soit impensable en dehors de la circonstance, transcende celle-ci. Toutes les réalités circonstanciellles qui m'entourent (le monde) ou qui me constituent (âme-corps) ne me sont que des conditions d'existence et ne constituent pas le moi; c'est donc dire que le moi ne coïncide pas avec la circonstance. La circonstance n'est que la somme de nos possibilités d'existence et elle ne fait que nous proposer ce que nous pouvons être. Entre celle-ci et le moi, il n'y a donc rien si ce n'est qu'une décision. Et le moi émane de cette décision qui est le reflet de *mon* choix dans *le* monde. L'homme n'est ainsi pas extériorité pure, mais il est aussi intériorité, qui lui est conféré par le moi, et qui le distingue du monde extérieur : « C'est par la dimension de l'intériorité qu'une distance s'installe entre le réel et le moi; et cette distance qui donne du jeu

¹¹ Comme nous le fait remarquer Arturo Gaete dans *El sistema maduro de Ortega*, Compañía General Fabril Editora, Buenos Aires, 1962, p. 124, Ortega, à la façon de Klages, distingue trois éléments dans la structure de la personne: vitalité, âme et esprit. En voici les principaux caractères : 1) Vie / vitalité (portion infusée dans le corps); 2) Âme (émotions, sentiments, désirs, appétits) et 3) Esprit (ensemble d'actes intimes, volonté).

¹² Comme nous le fait encore remarquer Gaete, Ortega répétera cette formule plusieurs fois : « En el centenario de Hegel », V, p. 444, « Meditación de la técnica », V, p. 339, « Goethe desde dentro », IV, p. 399, etc., *Ibid*, p. 123.

¹³ « Meditaciones del Quijote », p. 322. « La reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre ».

à mon activité peut me couper de l'univers; mais elle est faite au contraire pour m'y unir »¹⁴. Le moi, qui détient ses conditions d'existence de tout ce qui n'est pas lui, est ainsi transcendance de l'altérité et intériorité dans l'extériorité.

Il y a donc d'un côté une vie donnée qui est déjà là, une réalité donnée, un monde extérieur, c'est-à-dire une circonstance composée de conditions de possibilités d'existences illimitées; et de l'autre il y a un choix, une capacité de réalisation, un monde intérieur, représenté par le moi, « qui n'est qu'une virtualité dynamique et toujours problématique »¹⁵. La vie, dans toute son individualité, est le rapport du moi à sa circonstance. Et si je ne sauve pas ce rapport, je ne suis rien.

Rendu à ce stade, il est nécessaire de mentionner comment il y a une adéquation essentielle entre la pensée ortéguienne et cette notion de circonstance. En effet, l'œuvre d'Ortega fait office du meilleur exemple de cette conception des choses puisqu'il est impossible de bien comprendre la philosophie d'Ortega, – plus particulièrement dans notre cas la dialectique élite-masse – sans la connaissance de sa situation sociopolitique, qui ne fait qu'une avec toute sa pensée. Son œuvre ne peut être comprise autrement qu'en rapport avec sa condition espagnole : sa philosophie est liée intrinsèquement à son « hispanité » et elle ne peut acquérir toute sa signification qu'au travers de celle-ci. Ortega se sentira attaché à sa patrie dès le début de sa carrière et toujours il le restera : « Il n'y a pas un seul moment dans toute son œuvre où cette condition disparaît, où il confronte la réalité hors de sa circonstance espagnole »¹⁶. Ainsi, jamais, même à l'extérieur de sa nation, se placera-t-il sous un autre point de vue que son point de vue originel.

¹⁴ Cascalès, Charles, *L'humanisme d'Ortega y Gasset*, P.U.F., Paris, 1957, p. 39.

¹⁵ *Ibid*, p. 40.

¹⁶ Marías, Julián, Ortega. *Circunstancia y vocación*, Alianza, p. 159.

Cette attitude deviendra d'ailleurs rapidement la clé de la philosophie ortéguienne : en effet, ses conditions biographiques, historiques et sociales se transformeront rapidement en une réelle méthode philosophique, indiquant un des points de départ de toute sa pensée philosophique, c'est-à-dire cette notion de *circunstancia* que nous venons d'aborder. Cette dernière est donc d'une extrême importance puisque pour Ortega il n'est possible d'interpréter réellement le monde qu'au travers de celle-ci : sans cette dernière, toute connaissance se trouve falsifiée et il est alors impossible d'atteindre l'authenticité véridique de l'être et des choses. C'est pourquoi le *je suis moi et ma circunstancia, et si je ne la sauve pas, je ne me sauve pas moi non plus* est si primordial.

Dans une préface à la publication de son *Œuvre complète* en 1932, Ortega mentionnera que cette expression, ou plutôt cette doctrine, résumant toute sa pensée, est le reflet même de son œuvre :

Je suis moi et ma circunstancia. Cette expression, apparaissant dans mon premier livre et condensant jusqu'à la dernière ligne ma pensée philosophique, ne signifie pas seulement la doctrine que mon œuvre expose et propose, mais exprime également le fait que mon œuvre découle de cette même doctrine. Mon œuvre est, par essence et présence, circunstancielle.¹⁷

Ainsi, pour lui, chaque page de son œuvre résumera la condition existentielle dans laquelle il se trouvait lorsqu'elle fut écrite, représentant la « mélodie » de son destin personnel. Car il n'y a rien, pour lui, que l'homme ait déjà fait qui ne fut circunstanciel. Le fait radical, le fait de tous les faits, c'est tout simplement l'existence de la vie de chacun, c'est-à-dire la vie individuelle dans toute sa singularité : chaque être est ainsi circunstancia pure et ne vit que par elle et que pour elle. La vie, étant circunstancia, est alors le seul fait radical d'où tout le reste peut découler.

¹⁷ « A una edición de su obra », *O.C. VI*, p. 347. « Yo soy yo y mi circunstancia. Esta expresión, que aparece en mi primer libro y que condensa en último volumen mi pensamiento filosófico, no significa solo la doctrina que mi obra expone y propone, sino que mi obra es un caso ejecutivo de la misma doctrina. Mi obra es, por esencia y presencia, circunstancial ».

1.1.1.3 LA PERSPECTIVE

Deux thèses fondamentales sont donc à la base du système d'Ortega : 1) la vie est le fait radical premier et 2) la vie est circonstance.

Mais que faire alors de la vérité ? Si la vie est d'abord et avant tout la vie de chacun, cela ne veut-il pas dire que chacun détient sa propre vérité ou tout simplement que celle-ci n'existe pas ? Comment alors la connaissance peut-elle être possible ? En effet, la multiplicité des circonstances, donc des individus, pourrait mener à croire qu'il est impossible de capter la vérité puisque la pluralité des points de vue empêche l'établissement d'un domaine d'objectivité auquel se référer lorsqu'on prétend connaître quelque chose. Mais, pour Ortega, au contraire, c'est l'être agissant en conséquence avec son point de vue propre qui permet de capter fidèlement la réalité :

La vérité, le réel, l'Univers, la vie – appelez ça comme vous voudrez – se brisent en innombrables côtés, en une pléthore de versants, dont chacun aboutit à un individu. Si celui-ci a su être fidèle à son point de vue, s'il a résisté à l'éternelle séduction de troquer sa rétine pour une autre imaginaire, ce qu'il verra sera un aspect réel du monde.¹⁸

La question à laquelle Ortega tentera alors de répondre est la suivante: comment faire cohabiter la vérité, une et invariable, et la vitalité humaine, essentiellement changeante et variable d'un individu à l'autre? C'est ici qu'entrera en ligne de compte le concept de « perspectivisme » (*perspectivismo*) ou son équivalent, celui du « point de vue » (*punto de vista*)¹⁹. La vérité n'est pas une, mais se retrouve dans chaque perspective vitale individuelle : la perspective est à la fois la condition d'existence de la réalité et la possibilité d'accès à la/sa vérité. La vérité et la connaissance doivent donc faire partie de la corruptibilité humaine puisque l'homme ne peut pas faire plus que s'identifier à sa vie inconstante et variable. En

¹⁸ « Verdad y perspectiva », *O.C. II*, p. 19. « La verdad, lo real, el universo, la vida – como queráis llamarlo -, se quiebra en facetas innumerables, en vertientes sin cuento, cada una de las cuales da hacia un individuo. Si éste ha sabido ser fiel a su punto de vista, si ha resistido a la eterna seducción de cambiar su retina por otra imaginaria, lo que ve será un aspecto real del mundo ».

¹⁹ Développer en particulier dans « El Tema de nuestro tiempo », *O.C. III*, p. 197-203 / 234-237.

conséquence, Ortega nie que l'homme puisse atteindre une connaissance absolue et totale (pour ne pas dire toute connaissance) en dehors de sa circonstance.

Chaque point de vue, bien que subjectif, atteint donc une valeur objective. Lorsque la réalité entre en contact avec le sujet conscient, celle-ci lui répond en lui apparaissant : et puisque l'apparence est une qualité objective du réel, elle l'est également dans la réponse qu'elle offre au sujet. Et puisque cette réponse est en plus différente selon la condition de chaque sujet, c'est donc dire que chaque perspective est un aspect réel du monde, une parcelle de la vérité. La perspective n'est ainsi pas considérée par Ortega comme une déformation que le sujet impose à la réalité.

Conséquemment, chaque perspective n'est pas isolée, mais se complémente avec toutes les autres perspectives, formant ainsi une vision plus complète de la réalité. Ortega parlera ici de « complémentarité des perspectives ». Il n'existe pas de perspective unique et chacune possède autant de vérité que les autres puisque la réalité est faite de telle façon que nous ne pouvons la voir chaque fois qu'à partir d'un point de vue déterminé : c'est pourquoi il ne peut y avoir de perspective unique. La perspective est une des composantes de la réalité et, loin d'être sa déformation, elle est son organisation : les divergences de perspectives ne sont donc point contradictoires mais complémentaires.

Chaque vie est un point de vue sur l'univers. Pour être plus précis, ce qu'elle voit, personne d'autre ne le voit. Chaque individu – personne, peuple, époque – est un organe irremplaçable pour la conquête de la vérité [...] La vérité intégrale ne s'obtient seulement qu'en articulant ce que je vois avec ce que voit mon prochain, et ainsi de suite. *Chaque individu est un point de vue essentiel.* En juxtaposant les visions partielles de tous, il serait alors possible de tisser la vérité englobante et absolue.²⁰

²⁰ « El tema de nuestro tiempo », p. 200 & 202. « Cada vida es un punto de vista sobre el universo. En rigor, lo que ella ve no lo puede ver otra. Cada individuo – persona, pueblo, época – es un órgano insustituible para la conquista de la verdad [...] La verdad integral sólo se obtiene articulando lo que el prójimo ve con lo que veo, y así sucesivamente. Cada individuo es un punto de vista esencial. Yuxtaponiendo las visiones parciales de todos se lograría tejer la verdad omnímoda y absoluta ».

La seule perspective que l'on pourrait qualifier de fausse serait donc celle qui prétendrait être l'unique perspective vraie, et la seule « vérité » fausse serait celle que l'on ne pourrait apercevoir d'aucun endroit. En articulant notre vision avec celle de chaque individu, il est alors possible de « corriger » notre propre point de vue afin d'arriver à un panorama toujours plus élargi de la vérité.

Mais il ne faudrait surtout pas confondre la complémentarité des perspectives avec une espèce de relativisme qu'Ortega rejettera d'ailleurs farouchement. Le relativisme, qui mène souvent au scepticisme, rejette toute vérité unique puisqu'il existe, selon cette conception, seulement des vérités relatives propres à chaque sujet. Chacun possède ainsi « sa » vérité et non pas une partie de « la » vérité. Pour Ortega, ce mode de pensée ne représente nullement la réalité et fait figure de véritable « suicide théorique » puisque qu'il empêche toute vérité et tout établissement d'un historique rationnel du progrès cognitif.

1.1.2 LE RATIOVITALISME

Tout ce cadre théorique sera regroupé et défendu plus tard par Ortega sous la doctrine du « ratiovitalisme », où les concepts de vie et de raison seront définitivement rassemblés en un concept unique²¹. Cette doctrine sera, comme l'affirme Chamizo Domínguez, le développement ainsi que la concrétisation du perspectivisme puisqu'elle sera construite à partir des deux « perspectives » les plus radicales de l'homme, c'est-à-dire la vie et la raison : la première étant donnée à l'homme en tant que réalité – c'est la racine en tant que telle – la deuxième représentant l'homme dans son effort pour comprendre la réalité – c'est le mode que l'homme possède afin de connaître la racine – ²². Cette doctrine doit être considérée comme une tentative de dépassement de l'irrationalisme auquel mène le vitalisme « pur » et

²¹ Particulièrement dans « El tema de nuestro tiempo ».

²² Chamizo Domínguez, Pedro José (Universidad de Málaga, 1998), Proyecto ensayo hispánico, <http://www.ensayistas.org/filosofos/spain/ortega/ortega6.htm>.

surtout une tentative de correction des excès et de la myopie intellectuelle du rationalisme. Voyons donc ce que reproche Ortega à ces deux conceptions.

D'une part, Ortega rejette deux types de vitalisme philosophique : 1) celui qui maintient que la connaissance humaine est le fruit d'un processus biologique et que ce processus est explicable par les mêmes lois régissant tout processus biologique et 2) celui qui maintient que la raison n'est pas le mode supérieur de la connaissance humaine puisqu'il existe un mode de connaissance plus profond consistant à vivre intimement les choses au lieu de les penser. Selon Ortega, l'erreur de la première conception est de réduire la philosophie (et la connaissance) uniquement à la biologie et l'erreur de la deuxième est de placer la raison sur un plan de moindre importance qu'elle ne devrait l'être. Voilà sa propre définition du vitalisme:

La philosophie qui n'accepte aucune autre méthode de connaissance théorique que la méthode rationnelle, mais qui croit nécessaire de situer au centre de son système idéologique le problème de la vie, qui est le problème même du sujet pensant ce système. De sorte que passent au premier plan les questions relatives à la raison et à la vie, faisant apparaître dans toute sa clarté les frontières du rationnel, brève île entourée partout d'irrationalité. L'opposition entre théorie et vie se retrouve alors précisée par l'opposition entre le rationnel et l'irrational.²³

Ortega ne s'oppose ici pas tant à la raison qu'au rationalisme. La définition du concept de « raison » de notre auteur est celle-ci : « toute action intellectuelle qui nous met en contact avec la réalité, au moyen de laquelle nous établissons un rapport avec le transcendant »²⁴. Cela signifie que la raison n'est pas exclusive et qu'elle fait partie d'un ensemble plus vaste, contrairement à la raison physico-mathématique et au rationalisme en général qui, selon Ortega, pose la raison sur un piédestal, et ce, au détriment de la vie, qui représente la partie

²³ « Ni vitalismo ni racionalismo », *O.C. III*, p. 272-273. 20 « La filosofía que no acepta más método de conocimiento teórico que el racional, pero cree forzoso situar en el centro del sistema ideológico el problema de la vida, que es el problema mismo del sujeto pensador de ese sistema. De esta suerte pasan a ocupar un primer plano las cuestiones referentes a la relación entre razón y vida, apareciendo con toda claridad las fronteras de lo racional, breve isla rodeada de irracionalidad por todas partes. La oposición entre teoría y vida resulta así precisada entre lo racional y lo irracional ».

²⁴ « Historia como sistema », *O.C. VI*, p. 47. « [...] toda acción intelectual que nos pone en contacto con la realidad, por medio de la cual topamos con lo trascendente ».

« irrationnelle » de la réalité. La raison en tant que telle nous a mené à nous confronter à l'irrationnel, mais le rationalisme n'a jamais admis l'existence et la possibilité de zones d'irrationalité. Cet acte de foi conduira à la croyance que la réalité entière, c'est-à-dire les choses, réelles ou idéelles, se comporte comme nos idées et qu'il n'y a rien hors de la raison. Comme nous l'avons déjà mentionné, Ortega rejette toute tendance à l'objectivité pure, hors de toute perspective, puisque l'homme, étant « corruptible », ne peut faire autrement que de s'identifier à la mondanité et à sa vie individuelle : c'est pourquoi la raison pure, malgré son triomphe et ses avancées, est devenue selon lui un échec devant le sujet proprement humain. L'intimité personnelle est irréductible à toute détermination exclusivement objective.

Pour mieux comprendre le ratiovitalisme d'Ortega, il est important de comprendre la relation de celui-ci à la pensée allemande, relation à la fois d'influence et de critique. Ayant étudié dans sa jeunesse dans les Universités de Leipzig, Berlin et Marburg, il est normal qu'il ait été influencé grandement par la philosophie allemande. Bien qu'il doive énormément à celle-ci (elle était pratiquement inexistante en Espagne ne l'oublions pas), il en exposera rapidement les faiblesses et développera sa propre pensée originale²⁵. Il côtoya pendant dix ans la pensée kantienne à travers le néo-kantisme de Cohen et Natorp, et ce, surtout pendant son séjour à Marburg. Cependant, bien qu'il s'opposa pendant un certain temps comme ceux-ci à certains concepts purement kantien, dont l'idéalisme transcendantal, et bien qu'il utilisa un langage néo-kantien contre Kant, sa philosophie se séparera nettement du néo-kantisme, étant aux antipodes même de la tradition idéaliste. Sa philosophie rejettera ainsi tout idéalisme, qu'il soit cartésien, kantien ou néo-kantien. Ortega veut en finir avec la raison pure et c'est cela qui motivera la création de son propre système de pensée.

²⁵ Comme l'a dit Ernst Robert Curtius « Ortega est quelqu'un de totalement différent d'un simple disciple et rejeton ou continuateur de la philosophie allemande. Ortega l'accueillit comme une stimulation, depuis Leibniz jusqu'à Husserl, depuis Kant jusqu'à Scheler, et il y trouva une stimulation au sens physiologique. La stimulation provoque une réaction, une réponse du système organique. La pensée d'Ortega, moyennant la rencontre avec le monde intellectuel allemand, est parvenue à elle-même », in *Merkur* (mai 1949), cité dans Cascalès, p. 7.

Mais Ortega n'admet pas non plus le réalisme qui suppose que la seule réalité est constituée par le monde des choses. L'homme n'est pas condamné à recevoir passivement l'information que lui fournit le monde extérieur. L'activité du sujet est indispensable dans la composition de la réalité tout comme l'est d'ailleurs le monde extérieur: « Le réel, c'est un sujet affrontant le monde et un objet pressant sur une conscience »²⁶. Bref, le « moi » est inséparable du monde extérieur et l'un ne peut exister sans l'autre :

Il n'y a donc de *moi-même* que dans la mesure où il y d'autres choses et il n'y a pas d'autres choses si elles ne sont pas pour moi. Je ne suis pas elles, elles ne sont pas moi (anti-idéalisme), mais je ne suis pas plus sans elles, sans le monde, qu'elles ne sont ou n'existe sans moi pour qui leur être et leur existence ne peuvent avoir du sens (anti-réalisme).²⁷

Toute cette critique est un effort pour démontrer que la vie ne doit pas être au service de la raison, mais que, bien au contraire, la raison doit être au service de la vie. Le cogito cartésien, comme le mentionne Cascalès, est le « je pense parce que je vis »²⁸. C'est pourquoi Ortega, malgré qu'il défende la primauté absolue du mode rationnel pour l'acquisition de la connaissance, démontrera également les limites de celui-ci. Ortega voudra démasquer ce qu'il y a de mystique et d'absolu dans le rationalisme afin que la raison nous apparaisse dans toute sa grandeur, mais à l'intérieur de ses limites.

Notre auteur tentera de « dérationnaliser » en partie notre conception de l'homme et du monde afin de lui rendre une partie de sa « vitalité ». Il n'est ainsi plus possible de faire abstraction de la vie concrète et de la subjectivité humaine. La thèse du ratiovitalisme affirme que la vie est la réalité radicale et que celle-ci existait bien avant toute réflexion

²⁶ Cascalès, p. 30.

²⁷ « Kant », *O.C. IV*, p. 58, « moi-même » en français dans le texte. « No hay, pues, un *moi-même* sino en la medida en que hay otras cosas, y no hay otras cosas si no las hay para mí. Yo no soy ellas, ellas no son yo (anti-idealismo), pero ni yo soy sin ellas, sin mundo, ni ellas son o las hay sin mí para quien su ser y el haberlas pueda tener sentido (anti-realismo) »

²⁸ Cascalès, p. 19.

philosophique sur elle : la pensée vient alors après cette réalité et doit absolument se situer au sein de celle-ci puisqu'elle lui était préexistante :

Le travail philosophique est inséparable de ce qu'il y avait avant de le commencer et il lui est uni dialectiquement : il a sa vérité dans le pré-philosophique. L'erreur la plus ancrée a été de croire que la philosophie avait besoin de découvrir une nouvelle réalité qui apparaissait seulement sous son optique disciplinaire, alors que le caractère de la réalité face à la pensée consiste précisément à être déjà là d'avance, à précéder la pensée. Et la grande découverte que celui-ci peut faire est de se reconnaître comme essentiellement secondaire et résultant de cette réalité préexistante et imposée ; [...] [réalité] que l'on prétend fuir.²⁹

La tâche de la raison ne peut pas être celle de reconstruire la réalité avec les impératifs imposés par la pensée, mais bien de « donner raison » à ce qui lui précède. La raison passe ainsi à un deuxième plan, se retrouvant fusionnée au sein de la réalité radicale qu'est la vie : « La raison pure doit céder son empire à la raison vitale »³⁰.

Il n'y a donc pas de préexistence ou de supériorité de la conscience humaine ou du monde, contrairement à l'idéalisme et au réalisme qu'Ortega tente de dépasser (bien que dans les faits il semble les fusionner). La réalité extérieure n'est que parce que je suis et je ne suis que parce que cette dernière est, la véritable réalité première étant la coexistence du *moi* et du *monde*. En conséquence, au lieu de partir de quelques principes transcendants, objectifs et abstraits, Ortega partira des choses les plus proches de l'homme, les plus familières, afin de s'élever vers la méditation sur les problèmes philosophiques traditionnels. Vie, circonstance et perspective seront ici les moteurs de cette recherche, qui aboutira à la fusion entre la raison et la vie, donnant naissance à la raison vitale, au *ratio vitalisme*.

²⁹ « Prólogo para alemanes », *O.C. VIII*, p. 53. « El hacer filosófico es inseparable de lo que había antes de comenzar él y está unido a ello dialécticamente, tiene su verdad en lo prefilosófico. El error más inveterado ha sido creer que la filosofía necesita descubrir una realidad nueva que sólo bajo su óptica gremial aparece, cuando el carácter de la realidad frente al pensamiento consiste precisamente en estar ya ahí de antemano, en preceder al pensamiento. Y el gran descubrimiento que éste puede hacer es reconocerse como esencialmente secundario y resultado de esa realidad preexistente y no buscada, mejor aún, de que se pretende huir ».

³⁰ « El tema de nuestro tiempo », p. 178. « La razón pura tiene que ceder su imperio a la razón vital ».

1.1.3. LA RAISON HISTORIQUE

Afin de compléter ce tableau d'ensemble des fondements de la philosophie d'Ortega, il est nécessaire de présenter la conception ortéguienne de l'histoire, conception qui viendra s'insérer, un peu plus tard dans son oeuvre, au centre même de son système. En effet, et en particulier dans *Historia como sistema* que nous exposerons tout au long de cette section, notre auteur considère l'homme en tant qu'*heredero*, en tant qu'héritier. Chacun a hérité d'une quantité immense de croyances, accumulées durant des milliers d'années, constituant une partie intégrante de notre être. Cela veut donc dire que nous sommes héritiers du passé et que l'histoire est l'une des parties les plus importantes de notre réalité. C'est à partir de ce postulat qu'Ortega présentera l'un de ses concepts les plus importants, la « raison historique » (*razón histórica*), qui s'ajoutera à la raison vitale en formant ce que l'on pourrait nommer « le ratiovitalisme historique ».

Nous sommes héritiers de tout le passé humain, de toute l'histoire humaine. L'homme a ainsi une histoire, et on ne peut lui appliquer simplement le concept biologique de vie puisque sa réalité radicale, loin d'être seulement sa vie, est aussi tout ce que lui a été transmis par les hommes qui l'ont précédé. Parmi toutes ces croyances transmises, chaque être a le privilège de pouvoir prendre conscience de celles-ci et d'avoir le choix de les accepter, les transformer ou les rejeter et les détruire³¹. Et cette conscience est la conscience réflexive qu'est la conscience historique, laquelle différencie radicalement l'homme de l'animal. Cet héritage, évidemment, est autant un héritage des choses positives que des choses négatives, c'est-à-dire que nous héritons également, pour ne pas dire surtout, des erreurs. Cependant, l'homme doit pouvoir tirer profit de celles-ci afin d'arriver à déterminer les raisons qui l'ont poussé à se tromper, et ce, afin de ne pas commettre les mêmes erreurs

³¹ Bien sûr, il y a plusieurs niveaux de croyances et certaines d'entre elles font tout simplement partie de notre être, tout comme si elles existaient prioritairement à notre existence. D'où la difficulté de prendre conscience que ces façons d'être ou de penser ne sont en fait qu'un héritage du passé humain. (ref. « Ideas y creencias », *O.C.* V, 377-409).

une autre fois. Seulement à partir de cette connaissance de l'histoire est-il possible de confronter le futur avec la prétention qu'il sera meilleur que le passé.

Donc, en plus de posséder diverses possibilités d'être comme nous l'avons vu plus haut, nous possédons également tout ce que nous avons été, c'est-à-dire notre passé. Mais celui-ci agit négativement sur ce que nous pouvons être en imposant des limites à nos possibilités. Ortega nomme cette relation avec le passé *la forma de haberlo sido*, la forme de « l'avoir été ». La vie est constitutivement « expériences de la vie », expériences individuelles et collectives, s'accumulant au sein de chaque homme – leur passé – et les empêchant de faire les mêmes choses une autre fois. L'être de l'homme est ainsi irréversible, « il est ontologiquement forcé à toujours avancer sur lui-même »³² puisqu'il ne peut redevenir ce qu'il a été.

La vie, en tant que réalité radicale, est absolue présence et selon Ortega, il n'y a rien si ce n'est pas actuel. En conséquence, s'il y a un passé, c'est en tant que « présent » qu'il agit sur nous. La vie est ainsi l'instant présent composé de ce que nous avons été personnellement et collectivement. En ce sens, si nous parlons de l'être dans sa forme traditionnelle – figé, statique, invariable et donné – la seule chose que l'homme possède « d'être », de « nature » ou même d'« essence », c'est ce qu'il a été, c'est-à-dire son passé. L'être en tant que tel est en constant « passage » et consiste en changements perpétuels. La mutation substantielle est la condition pour qu'une entité puisse être progressive et c'est pourquoi l'être de l'homme, variable et changeant, croit et progresse. Ainsi, la même connaissance qui nous fait découvrir la variation de l'homme nous rend manifeste sa consistance progressive³³. Pour Ortega, la contingence de tout ce qui est humain représente

³² « Historia como sistema », *O.C. VI*, p. 37. « está ontológicamente forzado a avanzar siempre sobre sí mismo ».

³³ Il ne faut pas entendre ici « progressif » dans le sens courant de « toujours pour le mieux ». Pour notre philosophe, la progression ne constitue pas une ligne droite et ne signifie pas nécessairement une

notre privilège ontologique. Cependant, le progrès nécessite un dépassement de ce qui a été fait antérieurement et pour ce faire nous devons conserver et tirer profits des formes anciennes en nous appuyant sur elles : « Progresser, c'est accumuler de l'être, c'est thésauriser de la réalité »³⁴.

Comme le dit Ortega, un tigre est toujours un premier tigre. Mais l'homme progresse et accumule un mode d'être déjà forgé, qu'il n'a pas besoin d'inventer et où il n'a qu'à s'installer, partant de celui-ci pour son propre développement individuel : il est ainsi toujours un homme second, troisième, etc. De cette manière, chaque homme comprend tout le passé humain et se retrouve en lui-même en tant que réalité, en tant qu'histoire, devant s'occuper de son passé puisque c'est tout ce qui, d'une certaine façon, le constitue.

Ainsi, l'homme s'invente un programme de vie à partir de ce passé, une « figure statique d'être », répondant de manière satisfaisante aux difficultés de sa circonstance : vit alors ce personnage qu'il croit être son véritable être. Mais l'expérimentation apporte les limites de ce programme vital qui, malgré la résolution de certains problèmes, en crée d'autres. En conséquence, l'homme change son programme vital, conformant ce nouveau programme à son premier programme vital ainsi qu'à sa circonstance initiale. La même chose se passera avec son second programme qu'il changera pour un troisième programme, fabriqué en fonction de son premier et de son second programme vital, et ainsi de suite : « L'homme fait et défait son être en vivant »³⁵. L'homme accumule de l'être – le passé – fabriquant son propre être par la série dialectique de ses expériences.

évolution positive constante: toute progression est constituée d'avancées significatives et de retours en arrière.

³⁴ *Ibid*, p.43. « Progresar es acumular ser, tesaurizar realidad ».

³⁵ *Ibid*, p.41. La traduction de ce passage est difficile puisqu' Ortega donne un sens au verbe être qui est intraduisible en français: « El hombre va siendo y des-siendo – viviendo ».

De ce caractère illimité des possibilités de l'homme, il n'existe qu'une seule limite, et cette limite, c'est le passé : « Si nous ne savons pas ce qu'il va être [l'homme], nous savons ce qu'il ne sera pas »³⁶. En somme, selon Ortega, l'homme n'a pas de nature, mais il a une histoire. Ce que l'homme fait de lui-même et ses projets pour le futur sont une « fonction » de son passé, de l'histoire. Le souvenir du passé est une potentialité que l'homme a développée pour confronter les nécessités que le futur lui réserve, choses qui ne lui sont pas résolues comme pour les autres animaux. S'il a forgé sa mémoire de cette manière c'est donc parce qu'il a besoin du passé pour s'orienter dans les multiples possibilités problématiques que constitue le futur : « Notre passé est fonction de notre futur »³⁷.

L'homme et sa vie sont concrètement histoire et il est maintenant plus facile de voir comment la raison vitale est également raison historique. L'histoire est un système, le système des expériences humaines, formant une chaîne inexorable et unique : c'est la science systématique de la réalité radicale, du présent actuel, qu'est la vie. Le passé est la force vive et active qui soutient notre présent et notre futur. Le passé est ici et maintenant en nous : « Le passé c'est moi, c'est-à-dire ma vie »³⁸.

1.2 LA MORALE

Après avoir passé en revue les concepts clés de son ontologie et de son anthropologie philosophique, concepts étant au fondement de sa philosophie, nous sommes maintenant prêts à aborder la conception ortéguienne de la morale, qui découle directement de cette doctrine. Mais il est nécessaire de mentionner qu'Ortega n'a jamais écrit de traité ou de livre sur la morale bien qu'il en ait déjà eu le projet. L'information se trouve donc éparpillée au travers

³⁶ *Ibid*, p.41. « Si no sabemos lo que va a ser, sabemos lo que va a no ser ».

³⁷ « Pasado y porvenir del hombre actual », *O.C. IX*, p. 654. « Nuestro pasado es función de nuestro futuro ».

³⁸ *Ibid*, p.44. « El pasado soy yo, – se entiende, mi vida ».

de son oeuvre, demandant un effort de reconstitution qui n'est pas toujours facile à effectuer. De plus, certains thèmes ne sont pas toujours approfondis, ce qui rend parfois certaines descriptions floues et certaines questions sans réponses. C'est pourquoi j'ai tenté, malgré l'absence d'une véritable cohésion, d'unifier le plus possible les concepts moraux et éthiques de l'œuvre d'Ortega, notamment à l'aide des textes d'Aranguren, de Cascalès, de Gaete, de Morón et de Sánchez Cámara, certains ayant eux-mêmes tenté de procéder à l'unification de l'éthique ortéguienne.

L'éthique d'Ortega découle directement du ratio-vitalisme historique qui doit respecter une série de conditions afin de pouvoir remplir sa fonction philosophique et permettre une démarcation claire avec la notion de « vie » utilisée et par les biologistes, et par d'autres philosophes. On pourrait, d'après tout ce que l'on a vu et en se fiant au travail de Chamizo Domínguez³⁹, en énumérer quatre : 1) la vie humaine c'est celle de chacun, c'est la vie personnelle; 2) étant personnelle, elle amène l'homme à toujours faire quelque chose au sein d'une circonstance donnée et déterminée; 3) la circonstance nous présente diverses possibilités « d'être » et de « faire » qui ajoutent au concept de vie la notion de « liberté »; 4) la vie est intransférable et inaliénable, de sorte que notre vie est une inévitable responsabilité qui ne peut être déléguée à aucun autre homme. Ainsi, la radicalité de la vie pour l'homme n'est pas celle de n'importe quelle vie, mais bien celle dont il a conscience et à l'intérieur de laquelle il peut raisonner afin d'en rendre compte.

Puisque nous avons déjà expliqué les conditions 1 et 2, nous aborderons maintenant plus en détail les conditions 3 et 4 au travers des concepts de *quehacer*, d'*impératif d'authenticité* et de *vocation*, qui sont liés directement à l'éthique ortéguienne, pour ne pas dire qu'ils en sont le point de départ. Nous pourrions ensuite donner une définition claire du concept de moralité chez Ortega afin d'en arriver à sa théorie des valeurs, pour finalement aboutir à notre objet même, c'est-à-dire la notion d'élite

³⁹ Domínguez, *opus cit.*

1.2.1 LE « QUEHACER »

Pour commencer, il faut réitérer le « je suis moi et ma circonstance ». Nous nous sommes déjà attardés à la circonstance. La vie est substantiellement circonstancielle et tout ce que nous faisons nous le faisons en vue des circonstances. La circonstance, qui est donnée, représente des possibilités quasi illimitées d'existence : elle est tout ce qui est déjà là, tout ce dans quoi l'on se retrouve sans l'avoir choisi. Elle constitue donc une partie intégrante de notre réalité sur laquelle nous n'avons aucun pouvoir. Mais elle représente également, d'un autre côté, tout notre pouvoir-faire.

Maintenant, que représente ce *moi* ? Nous avons vu que le moi est l'instance qui décide, qui fait des choix. Le moi est cette intériorité qui transcende l'extériorité qu'est la circonstance pour se distinguer de celle-ci. Le moi n'est pas passif ou donné comme la circonstance, car il se forge dans la décision et dans l'action. C'est pourquoi la vie est également dynamique, consistant dans le répertoire de toutes nos actions : « L'homme passe sa vie à faire telle ou telle chose puisque la vie ne consiste en rien d'autre que le répertoire de ses actions. C'est ce qui différencie l'homme de tous les autres êtres »⁴⁰. Contrairement à la pierre ou à l'animal dont l'être est déjà donné, l'homme est le seul qui doit « se faire », qui doit créer son existence. Il n'est que ce qu'il aspire à faire ou à être. L'homme est ce qu'il n'est pas encore et ce qu'il ne sera probablement jamais entièrement.

Chacun existe d'abord en tant que « naufragé »⁴¹ dans sa circonstance et chacun doit se débattre et agir sans cesse afin de forger son existence. C'est ce qu'Ortega nomme le *quehacer*, que l'on pourrait traduire en premier lieu par « tâche » : la vie est ainsi une

⁴⁰ « Prólogo a una edición de su obra », O.C. VI, p. 348. « El hombre se pasa la vida haciendo esto o aquello, porque la vida no consiste en otra cosa que en el repertorio de nuestros haceres. Esto diferencia al hombre de todos los demás seres ».

⁴¹ Expression commune chez Ortega qui apparaît entre autres dans *A una edición de sus obras*, O.C. VI, p. 348.

inépuisable et éternelle tâche pour l'homme. À chaque instant, qu'il le veuille ou non, l'homme doit décider ce qu'il va faire, c'est-à-dire ce qu'il va être. Lorsque nous faisons quelque chose, ce que nous faisons vraiment c'est notre vie elle-même puisque celle-ci consiste justement dans cette occupation. C'est pourquoi l'homme se retrouve toujours sollicité par de multiples possibilités : en fait, il est perdu parmi celles-ci et il est forcé de choisir parmi elles. Bref, pour notre philosophe, nous sommes tout simplement notre « quehacer ».

Mais ce que nous faisons ou ce que nous allons faire doit être prémédité, c'est-à-dire que nous devons penser et décider ce que nous allons être et faire. Le « quehacer » ne consiste donc pas seulement en occupation, mais aussi et antérieurement en pré-occupation : « La vie est ainsi doublement tâche : tâche d'inventer la vie et tâche de l'exécuter ou, autrement dit, pré-occupation et occupation »⁴². Et cette pré-occupation est d'abord et avant tout ce repli de l'homme sur lui-même, cette solitude, cette intériorité, qui constituent son « moi » propre, donc cette conscience de soi qui désire s'affirmer et se réaliser dans le monde extérieur :

L'homme commence par être hors de lui-même, éparpillé dans la circonstance : c'est l'aliénation, le naufrage; puis, par un effort de tout son être il s'échappe de la prison des choses et se renferme en lui-même : c'est le recueillement, le projet vital; enfin, il retourne vers le monde, pourvu cette fois d'un plan stratégique qui lui permet de rester lui-même au sein de cette réalité hétérogène : c'est l'action, la réalisation de soi.⁴³

⁴² Aranguren, José Luis L., *La ética de Ortega*, Taurus Ediciones, Madrid, 1959, p. 26. « La vida es, pues, doblemente quehacer: quehacer de inventar la vida y quehacer de ejecutarla o, dicho de otro modo, pre-ocupación y ocupación ».

⁴³ Cascalès, p. 48.

1.2.2 IMPÉRATIF D'AUTHENTICITÉ

C'est à partir d'ici que commenceront à se dresser plus clairement les lignes de l'éthique ortéguienne avec l'apparition du concept d'« impératif d'authenticité », que l'on pourrait considérer comme le précepte premier de sa philosophie morale. Voyons en quoi cet impératif consiste. Nous courons toujours le risque de préférer un « soi-même » qui n'est pas l'authentique ou qui n'est pas le plus authentique : dans ce cas nous dit Ortega, notre décision équivaut à un suicide ou à une imposture. Devant les nombreuses actions (*haceres*) possibles, l'homme doit avoir la capacité de choisir celles qui le représentent et il doit pouvoir se résoudre, de manière sûre, à réaliser non pas ce qu'il peut faire mais ce qu'il doit faire.

Pour Ortega, c'est ce qu'exprime profondément le mot *quehacer*, qui portera ici le sens de « devoir-faire », sens qu'il contient implicitement et qui est aussi présent dans le mot « tâche ». Cependant, peu nombreux sont ceux qui réalisent leur véritable devoir-faire ou tâche : « Nous sommes ultimement notre tâche. La majeure partie des hommes, cependant, s'occupe tenacement de la fuir, falsifiant leur vie à cause de leur échec à faire coïncider leur faire (*hacer*) avec leur tâche (*quehacer*)»⁴⁴. Cette attitude d'inauthenticité est pour Ortega représentée par le caprice. Le capricieux élude ce qu'il y avait précisément à faire par nécessité et c'est pourquoi cet être inauthentique, c'est-à-dire cet être qui n'est pas ce qu'il devrait être nécessairement, annihile sa propre substance.

Afin de bien saisir les implications de l'impératif d'authenticité, il faut absolument faire le lien avec le concept de liberté. Le paradoxe de la condition humaine est pour notre philosophe celui-ci : l'homme ne doit pas être ce qu'il veut, mais doit être ce qu'il doit nécessairement être. En même temps, il peut décider de ne pas accepter cette nécessité, de la rejeter et d'être ce qu'il n'est pas vraiment. La liberté consiste ainsi en deux choses : 1) est

⁴⁴ « Prólogo a una edición de sus obras », *O.C. VI*, p. 349. « Somos últimamente nuestro quehacer. La mayor parte de los hombres, sin embargo, se ocupa denodadamente en huir de él, falsificando su vida por no lograr que su hacer coincida con su quehacer »

libre seulement celui qui n'a d'autre choix que de l'être (et l'homme est libre, qu'il le veuille ou non) ; 2) la liberté acquiert son propre caractère lorsqu'elle fait face à quelque chose de nécessaire, c'est-à-dire qu'elle n'est réellement liberté que par la capacité à ne pas accepter une nécessité (la liberté ne peut ainsi consister à choisir entre des possibilités équivalentes).⁴⁵

La liberté n'est donc pas une qualité qui s'ajoute à l'homme, mais elle lui est intrinsèque : l'homme est libre de force. Il ne suffit donc pas à l'homme de choisir, mais de comprendre que sa liberté est une fatalité et que cette liberté doit coïncider avec *sa* fatalité. Il possède ainsi tous les désavantages de l'être purement libre et de l'être purement nécessaire : « La nécessité est le terrible impératif de l'authenticité »⁴⁶. Il doit découvrir quelle est sa propre et authentique nécessité : il doit se trouver lui-même pour ensuite se résoudre à le devenir⁴⁷. D'ici provient la perplexité inhérente à l'être humain ainsi que le fait que seul l'homme possède un « destin » : « Puisque le destin est une fatalité qui peut être acceptée ou non, l'homme, même dans la situation la plus critique, possède toujours une marge – cette

⁴⁵ *Ibidem*, p.349. Nous sommes conscient du caractère ambigu que peut représenter cette correspondance entre liberté et nécessité. En effet, comment avoir la liberté de choisir quelque chose qui est nécessaire et dont l'inexistence est impossible? Le fait qu'un choix existe ne démontre-t-il pas que cette chose n'est pas nécessaire mais seulement possible? De plus, comment être ce que l'on n'est pas vraiment? Bien qu'Ortega ne fournisse pas de détails spécifiques à ce sujet, il est possible de régler le problème en distinguant deux niveaux d'être: l'un est l'être brut et donné et l'autre est l'être idéal et plus proprement moral. Les deux, au fond, sont nécessaires, puisqu'ils sont prédéfinis et inhérents à chaque sujet, mais ils ne le sont pas au même degré : l'un est une nécessité vitale et l'autre une nécessité morale. Parce que la première forme d'être est obligée et imposée (à moins de se donner la mort, qui est bien sûr une forme de liberté), la liberté en tant que telle consisterait à choisir entre accéder ou non à cette deuxième forme d'être qui est une nécessité (au sens moral, il ne faut pas l'oublier), mais qui n'est pas obligatoire pour le maintien de la première forme d'être.

⁴⁶ «Prólogo para alemanes», *O.C. VIII*, p. 28. «La necesidad es el terrible imperativo de autenticidad ».

⁴⁷ Nous ne sommes ici pas très loin du « Deviens celui que tu es » de Pindare. En fait, Ortega lui-même mentionnera dans « Porque he escrito « el hombre a la defensiva » » que, lors d'une de ses dernières conférences en Argentine au cours de laquelle il annonça la possibilité d'un cours d'éthique, il proclama que l'impératif fondamental de son éthique était le cri du vieux Pindare : *genoio bos eisi – llega a ser el que eres*. (*O.C. IV*, p. 73).

marge c'est la liberté – pour choisir entre l'accepter et cesser d'être »⁴⁸. Pour Ortega, la perplexité est le mode qui représente la prise de conscience que se lève devant nous un impératif inexorable : chacun possède un destin et chacun a la liberté de le réaliser ou non, mais personne ne sait exactement et concrètement ce qu'il doit faire, personne ne sait d'avance quel est son rôle.

Bref, il faut réaliser notre devoir-faire ou tâche, notre *quehacer*, afin d'atteindre notre véritable authenticité individuelle et humaine que représente notre destin. Mais d'où provient la substance de ce *quehacer*? Selon Ortega, notre *quehacer* surgit de la confrontation entre la *vocation* de chacun et sa *circonstance*, formant ce qui représente le *destin* de chaque homme. Nous avons déjà vu ce qu'est la circonstance. Qu'est-ce que la vocation ? La vocation est la tentative de réaliser concrètement notre être authentique dans la circonstance. En effet, la vocation fait pression sur la circonstance comme si elle essayait de se réaliser dans celle-ci. Cependant, la circonstance répond en imposant ses conditions à la vocation. Il s'agit, en conséquence, d'un dynamisme et d'une lutte permanente entre le milieu et notre moi nécessaire. Le *quehacer* surgirait donc de la concordance entre ces deux instances, c'est-à-dire la vocation et la circonstance. Précisons donc un peu plus la signification qu'a cette notion-clé de « vocation »

1.2.3 LA VOCATION

Le *quehacer* naît donc de la relation entre notre vocation et notre circonstance propre. Une chose est à clarifier. Bien que la circonstance soit de nature tangible et impersonnelle, on ne peut pas dire la même chose de la vocation qui est beaucoup plus abstraite et avant tout liée directement à l'individualité de chaque être : il est intéressant à ce point de se rappeler

⁴⁸ « Prólogo a una edición de sus obras », *O.C.* VI, p. 350. « Porque el destino es una fatalidad que se puede o no aceptar, y el hombre, aun en la situación más apretada, tiene siempre margen – este margen es la libertad – para elegir entre aceptarla o dejar de ser ».

encore le leitmotiv « je suis moi et ma circonstance ». On pourrait donc se demander comment il est possible de déterminer exactement ce qu'est sa vocation. En effet, comment savoir ce qui représente réellement notre vocation, c'est-à-dire une partie essentielle de notre *quehacer* ? Et qu'est-ce qui peut nous guider face à cette perplexité ?

La vocation est cette voix qui appelle l'homme à devenir une personne singulière. Le moi, c'est donc ultimement ma vocation. Et ma vocation est un certain programme de vie, un « projet vital », qui doit s'adapter à ma circonstance, devenant ainsi un compromis entre l'idéal et le réel, entre le moi et le monde⁴⁹. C'est ce projet vital, reflet de notre être authentique, qui représente notre destin. On pourrait donc associer le moi, la vocation, le projet et le destin. Mais suis-je libre de choisir ce projet dans lequel consiste le moi ? Ortega nous dit que non. D'une part, dans *Goethe desde dentro*, il nous dit que ce projet n'est pas une idée formée et choisie librement par l'homme, mais qu'il s'agit de quelque chose d'antérieur à toutes ses idées et à toutes ses décisions. D'autre part, dans *En torno a Galileo*, il nous dit qu'une voix intérieure nous amène à choisir notre véritable programme de vie au détriment des autres. Ce programme, nous ne pouvons ni le corriger, ni le changer : la seule liberté ou le seul choix que nous avons est de réaliser ou non ce projet, cette vocation, ce destin.

Ce projet dans lequel consiste le moi n'est pas une idée ou un plan pensé par l'homme et librement choisi. Il est antérieur, dans le sens d'indépendant, à toutes les idées que son intelligence forme, à toutes les décisions de sa volonté. Même plus, nous n'avons d'ordinaire de celui-ci qu'une vague connaissance. Cependant, il est notre être authentique, notre destin.⁵⁰

⁴⁹ Par exemple, la vocation d'Ortega était la pensée, c'est-à-dire le désir de clarté sur les choses. De l'autre côté, sa circonstance l'a mené à constater qu'il y avait une réelle déficience d'une pensée intellectuelle profonde et originale dans la culture espagnole, ce qui l'a porté à réaliser par la suite qu'il devait, en conséquence, tout faire pour maîtriser cet art qui, selon ses convictions, rendrait service à son pays. C'est pour cela, nous dit-il, que toute son œuvre et toute sa vie furent au service de sa patrie, l'Espagne (« A una edición de su Obra », p. 350-351).

⁵⁰ « Goethe desde dentro », *O.C. IV*, p. 400. « Ese proyecto en que consiste el yo no es una idea o plan ideado por el hombre y libremente elegido. Es anterior, en el sentido de independiente, a todas las

Mais ici vient le plus important : ces divers projets vitaux ou programmes de vie que notre fantaisie élabore, et parmi lesquels notre volonté, cet autre mécanisme psychique, peut librement choisir, ne se présentent pas à nous sous la même apparence ; au contraire, une voix étrange, émergeant de l'on ne sait quelle profondeur intime et secrète, nous appelle à choisir un de ceux-ci et à exclure les autres. Notez que tous se présentent à nous comme possibles, mais il n'y a qu'un et un seul qui se présente à nous comme ce qu'il faut que nous soyons... Et la voix qui appelle cet être authentique est ce que nous appelons « vocation ». ⁵¹

Cependant, la vocation ne coïncide pas nécessairement avec les dons et les talents des personnes ni n'est-elle assimilable aux carrières qui sont des instances impersonnelles. La vocation n'est pas non plus un devoir d'éthique général qui découle d'un « Je » normatif et intellectuel représentant le sens abstrait de l'espèce humaine, mais bien « un impératif existentiel qui jaillit de l'intimité de la conscience, expression d'une unité personnelle toujours désirée, parfois pressentie mais jamais réalisée ». ⁵² Ce dernier qualificatif est important puisque la vocation est en un certain sens irréalisable : elle possède un certain caractère « sportif » où ce ne sont pas nécessairement les résultats qui comptent, mais l'effort pour lui-même. On pourrait parler ici d'utopie positive, c'est-à-dire d'un idéal du plus haut degré mais qui est détaché de tous résultats et succès tangibles.

L'enfant ne vit pas encore l'appel de la vocation et c'est pourquoi tout lui semble possible. Mais devant les difficultés quotidiennes et l'hostilité de monde qui sont normalement les conditions d'apparition de la vocation, l'homme « mûr » a deux choix : soit 1) il rentre en lui-même afin de trouver les forces et les outils lui permettant de ressortir et

ideas que su inteligencia forme, a todas las decisiones de su voluntad. Más aún, de ordinario no tenemos de él sino un vago conocimiento. Sin embargo, es nuestro auténtico ser, es nuestro destino ».

⁵¹ « En torno a Galileo », *O.C. V*, p. 137-138. « Pero aquí viene lo más importante: esos diversos proyectos vitales o programas de vida que nuestra fantasía elabora, y entre los cuales nuestra voluntad, otro mecanismo psíquico, puede libremente elegir, no se nos presentan con una cariz igual, sino que una voz extraña, emergente de no sabemos qué íntimo y secreto fondo nuestro, nos llama a elegir uno de ellos y excluir los demás. Todos, conste, se nos presentan como posibles, pero uno, uno solo se nos presenta como lo que tenemos que ser... Y la voz que le llama a ese auténtico ser es lo que llamamos « vocación » ».

⁵² Cascalès, p. 53.

d'affronter sa situation (acceptation de sa vocation), soit 2) il renonce devant cette hostilité à être lui-même, à être authentique (rejet de la vocation). La vocation est un drame et l'homme doit sans cesse se battre pour la défendre, et ce, dans un constant dépassement de soi-même. Ne pas réaliser cette lutte, c'est s'aliéner, fausser soi-même son existence et abandonner sa vie à des circonstances insignifiantes. Mais il peut également arriver que cette première rencontre décisive ne se produise jamais : dans cette situation, que l'on peut qualifier de « vie facile », la vocation n'est même pas entendue. Et par ce manque d'effort et de tension vitale, toute vie s'estompe alors.

Mais comment fait-on réellement pour savoir que l'on a découvert sa réelle vocation ? La seule indication qu'Ortega nous donne c'est l'atteinte de la félicité, qui est le seul phénomène révélateur de la vocation :

Quand la vie effective coïncide avec la vie-projet, avec la vocation, l'homme se sent heureux. Au contraire, lorsqu'il s'éloigne du personnage qu'il doit être, il expérimente la mauvaise humeur, l'ennui, l'angoisse et le vide propre au malheur. Par conséquent, le phénomène bonheur-malheur est l'aiguille de l'appareil enregistreur qui signale à l'homme s'il s'éloigne ou se rapproche de son programme de vie authentique.⁵³

L'atteinte de la vocation peut donc être tout simplement ressentie. Cependant, il ne s'agit pas ici d'un plaisir passager, mais bien de quelque chose de permanent et complet, que l'on pourrait qualifier de spirituel.

La vocation a ainsi un caractère autant subjectif qu'objectif. Bien que celle-ci provienne concrètement du plus profond de l'individualité de chacun, elle est tout de même soumise à une norme extérieure et objective. C'est que l'on assiste, comme on l'a vu plus haut, à une doctrine à double aspect, c'est-à-dire un étrange dualisme entre le subjectif et

⁵³ Gaete, p. 154-155. « Cuando la vida efectiva coincide con la vida proyecto, con la vocación, el hombre se siente feliz. Por el contrario, cuando se aleja del personaje que tiene que experimentar mal humor, aburrimiento, la angustia y el vacío propio de la infelicidad. En consecuencia, el fenómeno felicidad-infelicidad es la aguja del aparato registrador que advierte al hombre si se aleja o aproxima a su auténtico programa de vida ».

l'objectif. D'un côté l'on retrouve la spontanéité du sujet et de l'autre une soumission à des lois objectives. D'un côté des principes figés, stables et nécessaires et de l'autre une vie corrompible, contingente et en constant mouvement.⁵⁴

La vie au sens d'Ortega est donc plus que la vie au sens biologique puisqu'elle est constituée et d'une dimension biologique, et d'une dimension spirituelle. Et c'est cette dimension spirituelle qui explique la présence de la vocation et le désir du moi authentique. Mais cette même dimension dépasse le moi et le monde puisqu'elle répond à une instance supérieure formant un Univers à part qui chapeaute tout le reste. Et cet Univers, c'est le monde des valeurs. Mais avant d'entrer dans le sujet et puisque nous sommes maintenant prêts à aborder directement la morale ortéguienne, attardons-nous quelques instants à la définition même qu'en donne Ortega.

1.2.4 MORALITÉ, DÉMORALISATION ET PERFECTION

De par sa totale et constante liberté de choix devant les nécessités qui lui sont imposées, l'homme est le seul être que l'on peut qualifier de « moral ». Il peut choisir de réaliser son destin ou non. Il peut choisir d'agir selon son caprice ou non. Il peut choisir d'accepter le passé et de l'utiliser à bon escient ou non. Il peut choisir de se perfectionner ou non. Bref, il peut décider d'être lui-même, c'est-à-dire moral, ou non.

⁵⁴ « Todo en su doctrina participa de este doble aspecto. Reconoce que el relativismo no tiene consistencia alguna, que hay que afirmar un orden objetivo moral y ontológico, que no hay filosofía sin principios fijos y estables, y se va, sin embargo, con la movilidad y el sentimiento ». Iriarte, p. 197. L'auteur nous rappelle que cet aspect n'est pas seulement un problème insoluble lié à l'oeuvre mais aussi à toute la vie d'Ortega. L'oeuvre d'Ortega est circonstancielle et elle représente pratiquement sa propre autobiographie. On peut voir d'ailleurs dans cette approche un trait typiquement espagnol, c'est-à-dire cette importance donnée à la vie quotidienne dans tous les domaines humains.

La morale apparaît donc unie à la liberté. La morale fait ici figure d'idéal de vie, d'idéal d'être, tendant toujours vers un perfectionnement futur :

La morale apparaît comme unie à la liberté. Et la morale n'est rien d'autre que la forme idéale de la vie, la recherche sans défaillance de la perfection. L'homme, à la différence des autres êtres, consiste en cet appétit de perfectionnement. La liberté ne consiste pas à faire ce que nous voulons. Cela s'appelle le caprice. La liberté consiste dans l'impératif de choisir ce que nous pouvons ne pas choisir.⁵⁵

C'est pourquoi cette liberté de choix mène inévitablement, selon Ortega, à ce que l'homme se sente intimement obligé de choisir ce qu'il y a de meilleur : et ce qu'il y a de meilleur c'est précisément ce qu'il doit faire de manière nécessaire, en accord avec son « destin », c'est-à-dire la concordance entre sa vocation et sa circonstance. Cette liberté ne doit donc pas être entendue au sens existentialiste de type sartrien, puisque comme nous l'avons déjà vu, la liberté ne peut exister que lorsqu'elle fait face à la nécessité. L'homme n'est pas que pure liberté.

Cependant, l'homme, qu'il choisisse de se perfectionner ou non, se retrouve toujours antérieurement à ses décisions dans une condition de type moral. En effet, la morale – tout comme la liberté – n'est pas pour notre philosophe quelque chose qui s'ajoute à la substance humaine, mais bien quelque chose qui en fait déjà partie, une caractéristique inhérente à l'homme, un *a priori*. On fera d'ailleurs affaire avec une morale beaucoup plus structurelle que normative, bien que nous verrons qu'Ortega ne laisse pas sa structure entièrement vide de normes.⁵⁶ Il ne prendra d'ailleurs jamais le terme moral en opposition avec « immoral » ou même « amoral », mais plutôt avec « démoralisé » :

⁵⁵ Sánchez Cámara, Ignacio, *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*, Tecnos, Madrid, 1986, p. 34. « La moral aparece, pues, unida a la libertad. Y la moral no es sino forma ideal de vida, búsqueda sin desfallecimiento de la perfección. El hombre, a diferencia del resto de los seres, consiste en este apetito de perfeccionamiento. La libertad no consiste en hacer lo que queremos. Eso es el capricho. La libertad consiste en tener que elegir lo que podemos no elegir ».

⁵⁶ Il est intéressant ici de faire le rapprochement avec la doctrine scolastique et la distinction entre morale en tant que contenu et morale en tant que structure. En effet, la scolastique faisait la distinction entre la *moralitas in genere* ou *genus moris* et la qualification ultérieure « d'honnête » ou de « malhonnête », termes qui seront substitués plus tard par « moral » et « immoral ». Ici, tous les actes

Le vocable « moral » m'irrite. Il m'irrite parce que dans l'usage abusif traditionnel, on entend par moral je ne sais quel ajout d'ornement ajouté à la vie et à l'être d'un homme ou d'un peuple. C'est pour cela que je préfère que le lecteur l'entende pour ce qu'il signifie vraiment, c'est-à-dire non pas dans la l'opposition *moral-immoral* mais plutôt dans le sens que ce mot acquiert lorsque l'on dit de quelqu'un qu'il est *démoralisé*. Ainsi, on constate que la morale n'est pas une *performance* supplémentaire et luxueuse que l'homme ajoute à son être afin d'obtenir une récompense; elle est plutôt l'être même de l'homme lorsqu'il est sensé et habité par sa propre efficence vitale. Un homme démoralisé est simplement un homme qui n'est pas en possession de lui-même, qui est hors de son authenticité radicale et qui pour cela ne vit pas sa vie et ne créa pas, ne féconde pas ni n'alimente son destin. Pour moi la morale n'est pas ce que l'homme doit faire [...], mais simplement l'être inexorable de chaque homme et de chaque peuple.⁵⁷

Ainsi, pour Ortega, l'homme est constitutivement moral puisque la morale est tout simplement ancrée dans la réalité même de celui-ci. La morale appartient *a priori* à l'être de l'homme. L'être démoralisé serait donc celui qui est « dénaturé », qui n'est plus lui-même en tant qu'homme (mais restant toujours dans une structure morale). Cela dit, nous pouvons maintenant procéder à l'étude des valeurs qui nous mènera à la détermination de deux différents types d'homme et de vie, nous rapprochant tranquillement des notions d'élite et de masse.

véritablement humains sont toujours et nécessairement moraux et seulement par la suite pourront-ils être divisés en actes honnêtes/malhonnêtes ou moraux/immoraux. Ainsi, les actes malhonnêtes ne sont-ils pas moins moraux que les actes honnêtes, les deux catégories appartenant à la *moralitas in genere*. D'où la différence entre moral en tant que contenu (honnêteté ou malhonnêteté des actions concrètes) et moral en tant que structure (dimension morale de la vie humaine). Aranguren, p. 24-25.

⁵⁷ «¿Por que he escrito « el hombre a la defensiva »?», *O.C. IV*, p.72, « performance » en français dans le texte. « Me irrita este vocablo « moral ». Me irrita porque en su uso y abuso tradicionales se entiende por moral no sé bien qué añadido de ornamento puesto a la vida y ser de un hombre o de un pueblo. Por eso yo prefiero que el lector lo entienda por lo que significa, no en la contraposición moral-inmoral, sino en el sentido que adquiere cuando de alguien se dice que está desmoralizado. Entonces se advierte que la moral no es una performance suplementaria y lujosa que el hombre añade a su ser para obtener un premio, sino que es el ser mismo del hombre cuando está en su propio quicio y vital eficiencia. Un hombre desmoralizado es simplemente un hombre que no está en posesión de sí mismo, que está fuera de su radical autenticidad y por ello no vive su vida y por ello no crea, ni fecunda, ni hinche su destino. Para mí la moral no es lo que el hombre debe ser, pero por lo visto puede prescindir de ser, sino que es simplemente el ser inexorable de cada hombre, de cada pueblo ».

1.2.5 LES VALEURS : DÉFINITION DE DEUX TYPES D'HOMME

Le contenu normatif de la morale ortéguienne est représenté par le monde des valeurs qui constitue une espèce de troisième instance de la réalité avec le sujet humain et le monde extérieur. Ainsi, bien que l'homme soit d'ores et déjà « moral », il existe tout de même des valeurs permettant de différencier les divers actes moraux et les différents acteurs moraux.⁵⁸

Nous pouvons mentionner immédiatement que le fondement de sa théorie des valeurs a été fortement influencé par Simmel, pour qui la vie est essentiellement un mouvement de dépassement vers la valeur qui constitue le troisième domaine de la réalité. Comme le mentionne Cascalès, nous assistons avec Simmel « à cette substitution de la transcendance de la valeur à la transcendance divine qui est devenue un des thèmes les plus constants de la philosophie contemporaine »⁵⁹. Simmel insistera aussi sur l'objectivité des valeurs et sur le fait qu'elles sont des exigences idéales menant à la transformation et à l'amélioration de notre être.

Bref, examinons la nature de ces valeurs. Nous avons déjà vu deux « conditions » morales prônées par Ortega, qui sont l'authenticité et la fidélité à la vocation. Mais ces deux conditions ne sont pas uniques, ni les plus importantes qu'Ortega proposera, puisqu'il existe, comme nous l'avons déjà entrevu, des formes plus ou moins excellentes de trajectoire vitale:

La fidélité à la vocation et la fidélité à l'authenticité sont des conditions nécessaires, mais non suffisantes pour la moralité pleine et véritable. En aucun cas n'est-il possible d'affirmer que pour Ortega l'authenticité et la fidélité à la vocation suffisent pour accomplir l'idéal moral. Il existe des formes de vie, d'actions et de vocations de rang inégal, des formes plus ou moins valables de vie

⁵⁸ La plupart de l'information concernant la théorie des valeurs d'Ortega se retrouve dans « Introducción a una estimativa, ¿Qué son los valores ? », *O.C.VI*, p. 315-335.

⁵⁹ Cascalès, p. 10.

et, par conséquent, des contenus matériels de valeurs objectives caractérisant les personnes ainsi que leurs actions et habitudes.⁶⁰

Le problème avec l'authenticité et la fidélité à la vocation c'est qu'elles sont des exigences nécessaires, mais insuffisantes à la distinction entre les différents acteurs moraux: en effet, elles peuvent être réalisées sans références à aucune autre instance supérieure. C'est pourquoi le système d'Ortega n'aurait aucun sens s'il ne se référait pas à des normes extérieures au sujet – au sens de transcendant – auxquelles ce dernier doit se soumettre. Et ces normes extérieures sont justement des valeurs hiérarchiques permettant de classer qualitativement les actes moraux et les individus : « L'éthique d'Ortega n'est pas une éthique sans devoirs ni valeurs. Si c'était le cas, la majeure partie de son œuvre (pour ne pas dire toute son œuvre), sa théorie de l'élite, sa pédagogie, en somme sa métaphysique de la vie humaine, manqueraient totalement de sens »⁶¹. Les valeurs sont d'ailleurs pour Ortega au cœur même de la problématique contemporaine :

La préoccupation théorique et pratique à propos des valeurs est un des faits les plus profondément réels des temps nouveaux. Qui ignore le sens et l'importance de cette préoccupation se trouve à cent lieues de soupçonner ce qui se passe aujourd'hui au plus profond de la réalité contemporaine et plus loin encore d'entrevoir le futur qui avance rapidement vers nous.⁶²

Ortega défendra d'abord l'objectivité des valeurs face au subjectivisme relativiste. D'une part, il niera que les valeurs consistent dans le caractère agréable de certaines choses et il insistera sur le fait que les choses possèdent une valeur en elles-mêmes: une chose n'a pas de

⁶⁰ Sánchez Cámara, Ignacio, *Ortega y Gasset y la filosofía de los valores*, Revista de Estudios Orteguianos, numero 1, 2000, p. 169. « La fidelidad a la vocación y la autenticidad son condiciones necesarias, pero no suficientes, de la plena y verdadera moralidad. En ningún caso, puede afirmarse que para Ortega, baste con la autenticidad y con la fidelidad a la vocación para cumplir el ideal moral. Existen formas de vida, acciones y vocaciones de desigual rango, formas más o menos valiosas de vida y, por lo tanto, contenido material objetivo valioso de las personas y de sus acciones y hábitos ».

⁶¹ *Ibid*, p.163. « La ética de Ortega no es una ética sin deberes y valores. Carecería de sentido la mayor parte (por no decir toda) de su obra, su teoría de la minoría selecta y su pedagogía, en suma, su metafísica de la vida humana ».

⁶² « Introducción a una estimativa », p. 315. « La preocupación teórica y práctica en torno a los valores es uno de los hechos más hondamente reales del tiempo nuevo. Quien ignore el sentido e importancia de esa preocupación se halla a cien leguas de sospechar lo que hoy está aconteciendo en los profundos senos de la realidad contemporánea, y más lejos aún de entrever el mañana que hacia nosotros rápido avanza ».

valeur parce qu'elle nous plaît, mais nous plaît parce qu'elle possède de la valeur en elle-même (bien que *la* chose ne soit pas *la* valeur ni la valeur, une chose). D'autre part, il niera que les valeurs résident dans le caractère désiré ou désirable des choses, c'est-à-dire dans ce qui n'existe pas ou qui serait idéal, auquel cas le désir serait l'instance créatrice de la valeur qui procéderait du sujet et non pas de la réalité. Selon Ortega, le problème ne consiste pas à déterminer ce qui est désiré ou désirable, mais ce qui mérite d'être désiré. En conséquence, les valeurs détiennent leur validité indépendamment et bien avant qu'elles ne deviennent pour nous fonctions de nos intérêts, de nos sentiments ou de nos caprices.

Ainsi, pour notre auteur, évaluer ou estimer une chose n'est pas donner de la valeur à quelque chose qui n'en possède pas, mais reconnaître la valeur résidant dans cet objet. Les valeurs se présentent alors comme étant des qualités objectives des choses, qualités immatérielles pour ne pas dire spirituelles. L'action d'évaluer ou d'estimer se présente comme étant une fonction cognitive (comme voir ou entendre) avec laquelle les valeurs nous deviennent manifestes. Les valeurs n'existent d'ailleurs que pour les sujets dotés de la faculté d'évaluation, de la même façon que l'égalité ou la différence existe seulement pour les sujets capables de comparer. C'est dans ce sens et seulement dans ce sens, nous dit Ortega, que l'on peut parler d'une certaine subjectivité de la valeur.

En plus de proclamer l'objectivité des valeurs, notre penseur soutient même que la connaissance de celles-ci serait de forme absolue et quasi mathématique. En effet, pour lui, la valeur n'est pas une chose et elle est comparable à un nombre : et un nombre n'est pas une chose puisqu'il possède une réalité plus claire qu'un objet sensible. Car les objets sensibles sont par nature « opaques » à notre perception, puisqu'il est impossible d'apercevoir toutes leurs facettes à la fois, contrairement aux objets irréels tels que les nombres, qui sont de nature « transparente » et dont la connaissance est *a priori*, ayant pour objet des vérités absolues. Cependant, il ne faut pas identifier la perception intellectuelle des concepts avec l'expérience de la valeur qu'est l'activité d'estimation ou d'évaluation, car il s'agit de deux fonctions cognitives indépendantes.

Une autre caractéristique importante, pour ne pas dire la caractéristique la plus importante, est que les valeurs possèdent une hiérarchie, c'est-à-dire qu'il existe des valeurs possédant un plus haut niveau d'excellence que d'autres. Le principal critère de distinction entre les différentes actions se retrouvera donc dans la disposition à opter pour les valeurs face aux contre-valeurs et à réaliser les valeurs supérieures de préférence aux inférieures. En conséquence, l'homme plus « moral », plus excellent, ne se distinguera pas de l'homme moins excellent seulement par la fidélité à la vocation ou par l'authenticité, mais également et surtout par la hauteur des objectifs auxquels il projette sa vie, et par l'exigence de la réalisation de tâches plus grandes et plus nobles. La morale est ainsi un travail permanent, une critique constante des valeurs et de ses applications dans la société, possédant des exigences rigoureuses qui doivent être respectées afin de remplir leurs fonctions.

Mais y a-t-il une valeur fondamentale préconisée par Ortega ? Oui, et c'est la valeur de la magnanimité, opposée à celle de la pusillanimité :

Notre époque n'aurait jamais inventé ces deux mots : magnanimité et pusillanimité. Elle les a plutôt oubliés, aveugle face à la distinction fondamentale qu'ils désignent. Depuis un siècle et demi tout conspire pour dissimuler le fait que les âmes possèdent différents formats, qu'il existe des âmes grandes et des âmes petites, où grandes et petites ne signifient pas notre évaluation de ces âmes, mais la différence réelle entre deux structures psychologiques distinctes, entre deux modes antagonistes de fonctionnement de la psyché. Le magnanime et le pusillanime appartiennent à des espèces différentes : vivre est pour l'un et pour l'autre une opération de sens divergent et, en conséquence, ils portent en eux deux perspectives morales contradictoires.⁶³

Le magnanime est un être possédant une mission créatrice : vivre et être signifient pour lui la création de grandes choses, la production d'œuvres de grand calibre. L'opposition entre

⁶³ « Mirabeau o el político », *O.C. III*, p. 608-609. « Nuestro tiempo no hubiera nunca inventado estas dos palabras: magnanimidad y pusilanimidad. Más bien lo que ha hecho es olvidarlas, ciego para la distinción fundamental que designan. Desde hace siglo y medio todo se confabula para ocultarnos el hecho de que las almas tienen diferente formato, que hay almas grandes y almas chicas, donde grande y chico no significan nuestra valoración de esas almas, sino la diferencia real de dos estructuras psicológicas distintas, de dos modos antagónicos de funcionar (sic) la psique. El magnánimo y el pusilánime pertenecen a especies diversas: vivir es para uno y para otro una operación de sentido divergente y, en consecuencia, llevan dentro de sí dos perspectivas morales contradictorias ».

égoïsme et altruisme perd tout son sens lorsque l'on parle de ce genre d'homme puisque son « moi » est synonyme de « l'autre » : « son ego est un alter – l'œuvre. S'occuper de lui-même, c'est s'occuper de l'Univers »⁶⁴. L'ego de ce genre d'homme, que l'on pourrait retrouver chez César par exemple, est occupé presque entièrement par des œuvres impersonnelles, ou, comme le dit Ortega, « transpersonnelles ».

Le pusillanime, au contraire, manque de mission : vivre, c'est pour lui simplement exister parmi les choses qui sont déjà là, faites par les autres, que ce soit les systèmes intellectuels, les styles artistiques, les institutions, les normes traditionnelles ou les différentes formes de pouvoir public. Il manque de projet et de désir rigoureux d'exécution. En conséquence, ne possédant pas de destin ainsi que de désir de créer et de se dépasser dans une œuvre, il agit seulement par intérêts subjectifs, c'est-à-dire par les principes de plaisir et de douleur. Il recherche le plaisir et évite la douleur.

Pour Ortega, des valeurs comme l'honnêteté ou la tempérance sexuelle ne sont rien de plus que des « petites » valeurs destinées à la pusillanimité, étant en opposition avec les grandes vertus créatrices et universelles de la magnanimité. C'est pourquoi les valeurs de la magnanimité n'ont aucun sens lorsqu'elles sont expliquées sous la perspective morale du pusillanime qui ne détient absolument aucune capacité de comprendre ces valeurs qu'il ne possède pas de toute façon.

On voit donc qu'au sein de la morale il y a différents échelons. Nous pourrions, en nous risquant, énumérer trois différents niveaux de moralité: 1) l'être démoralisé, qui n'obéit pas à sa tâche et qui refuse son destin (le capricieux entre autres), 2) l'être qui obéit à

⁶⁴ *Ibid*, p.610. « su ego es un alter – la obra. Preocuparse de sí mismo es preocuparse del Universo ».

l'impératif d'authenticité et à la fidélité à sa vocation, mais qui ne possède pas les vertus de la magnanimité⁶⁵, 3) l'être d'excellence qui incarne toutes les vertus de la magnanimité.

Ortega ne fait pas intégralement de telles distinctions et la limite entre ces différentes instances et leurs caractéristiques propres ne sont pas toujours claires. Mais ce qui est important à comprendre, c'est qu'il existe une inégalité humaine et que les hommes seront toujours par nature hiérarchisés. Cependant, il ne s'agit pas d'une inégalité au niveau politique ou juridique, mais bien au plan intellectuel et moral. Et c'est dans les extrêmes de cette inégalité que l'on peut faire la différence entre une vie noble et une vie vulgaire, entre un homme excellent et exemplaire et un homme moyen et obéissant, bref, entre une élite et une masse.

Mais il ne faudrait pas voir cette distinction comme étant quelque chose de nécessairement négatif. Elle n'est au fond, pour lui, que le reflet de la réalité humaine : certains hommes sont plus vertueux que d'autres, certains hommes possèdent une âme supérieure aux autres, bref, certains hommes sont plus excellents que d'autres. L'idéal moral ortéguien est représenté par l'homme exemplaire, magnanime, fier représentant de l'histoire et imprégné de la plus grande efficience vitale, sachant diriger et animer son esprit autant que celui des autres vers un but noble et universel. C'est pourquoi la morale proposée par Ortega, malgré les thèses difficiles qu'elle avance, est beaucoup plus optimiste qu'elle ne pourrait le paraître au premier abord :

Maintenant on voit avec clarté, je crois, combien Ortega est loin de l'éthique existentielle, éthique de l'homme nécessiteux, indigent, voire même angoissé ou désespéré. La morale d'Ortega est, au contraire, tonifiante et enthousiaste, pleine d'espoir et prometteuse – la magnanimité est, comme on le sait, la vertu de l'espérance naturelle – et humaniste dans le plein et le plus actuel sens de

⁶⁵ C'est-à-dire que bien qu'un homme puisse accepter son être moral nécessaire, il n'en résulte pas pour autant qu'il soit magnanime. L'authenticité ne rejoint pas nécessairement que les êtres possédant les vertus de la magnanimité et, selon nous, un homme peut être heureux sans elles, bien qu'elles restent un idéal à atteindre. L'important ici, c'est la prise de conscience et l'acceptation de la vocation et du destin, et ce, peu importe ce qu'ils sont.

l'expression; non pas une « éthique de crise », mais une éthique pensée et prêchée afin de sortir de cette crise, afin d'aller au-delà de celle-ci.⁶⁶

Élaborons donc maintenant un peu plus sur cette inégalité morale et intellectuelle, c'est-à-dire sur cette distinction entre vie noble et vie vulgaire, qui nous mènera directement aux concepts d'élite et de masse, constituant le cœur même de notre problématique. C'est ce à quoi s'intéressera notre deuxième chapitre.

⁶⁶ Aranguren, p. 43. « Ahora se ve con claridad, creo yo, qué lejos está Ortega de la ética existencial, ética del hombre menesteroso, indigente, cuando no angustiado o desesperado. La moral de Ortega es, por el contrario, tonificante y entusiasta, esperanzada y esperanzadora – la magnanimidad es, como se sabe, la virtud de la esperanza natural – humanista en el pleno y más actual sentido de la expresión; no una « ética de crisis », sino una ética pensada y predicada para salir de ella, para más allá de la crisis ».

CHAPITRE II

LA DIALECTIQUE ÉLITE/MASSE

On pourrait diviser le premier chapitre en trois aspects ou plutôt en trois étapes. Ce qui fait que ce chapitre a servi à trois choses. Premièrement, il a jeté les fondements du système d'Ortega, sans lesquels il est impossible de comprendre les buts, les causes ainsi que les conséquences de sa philosophie. Deuxièmement, il nous a montré comment les concepts principaux de sa pensée peuvent tous être ramenés sous le couvert d'une philosophie morale. Finalement, il a fait le pont entre cette dernière et sa conception de la vie noble et de la vie vulgaire, problématique qui mènera directement à la notion d'élite et à sa contrepartie qu'est la masse. Ce sont ces notions, l'élite et la masse, ainsi que leur relation, qui seront traitées en détail dans ce deuxième chapitre.

À la lumière du chapitre précédent, il est plus facile de voir et de comprendre que la sociologie d'Ortega sous laquelle apparaît la dialectique élite-masse⁶⁷ est beaucoup plus qu'une simple étude sociale des comportements humains. En effet, toute l'analyse de l'homme et de la société aura de profondes racines philosophiques et dépassera de loin toute conception uniquement sociologique de la vie et de l'existence humaine. La même chose devrait être dite à propos de la compréhension uniquement politique de la problématique, particulièrement lorsqu'il sera question de la révolte des masses : « Ni ce livre ni moi ne

⁶⁷ Nous rappelons que nous utiliserons indifféremment les termes « aristocratie », « élite », « minorité » ou « homme d'excellence ». Nous utiliserons également de manière égale les termes « masse », « majorité », « homme-moyen », « homme du commun » et « homme vulgaire ».

sommes politiques. Le sujet dont il est ici question est préalable à la politique et appartient à son fondement »⁶⁸.

La sociologie et les thèmes politiques étudiés par Ortega doivent donc toujours se référer aux fondements philosophiques de sa pensée, avant tout sa conception morale basée sur son ontologie et son anthropologie qui englobe pratiquement toutes les branches de sa philosophie. Avec cela en tête, il sera plus aisé de parcourir toutes les facettes de la notion d'élite qui souvent font référence à des notions métaphysiques, ontologiques et spirituelles, laissant par conséquent au dernier plan les simples approches sociologiques et politiques.

Ce chapitre sera divisé en trois parties. La première partie sera la plus courte et servira en fait de prélude à la notion d'élite : nous y verrons le contexte d'émergence qui mènera Ortega à sa conception de l'élite ainsi que les actions entreprises par celui-ci afin de mettre cette théorie directement en pratique, notamment au travers de la *Liga de Educación Política Española* (Ligue d'Éducation Politique Espagnole).

La deuxième partie concernera l'explication de la dynamique élite/masse telle que proposée par Ortega. Nous verrons d'abord comment la société possède un caractère profondément aristocratique et comment l'articulation entre les deux instances que sont l'élite et la masse est cruciale au bon fonctionnement d'une civilisation. Nous définirons ensuite les termes « élite » et « masse » afin de bien comprendre qu'il ne s'agit pas ici de différentes classes sociales, mais bien de différentes classes « morales », pour ensuite exposer la fonction, le rôle et la mission de chacune de ces deux entités. J'expliquerai par la suite comment Ortega perçoit les changements historiques au sein de la dialectique élite/masse, et ce, à l'aide de son concept de « génération ».

⁶⁸ « Prólogo para franceses » in « La rebelión de las masas », *O.C. IV*, p.130. « Ni este volumen ni yo somos políticos. El asunto de que aquí se habla es previo a la política y pertenece a su subsuelo ».

Finalement, la troisième partie s'attaquera à ce qu'Ortega dénoncera continuellement et avec force et vigueur : le bris de la relation élite-masse par l'avènement de la « la révolte des masses », c'est-à-dire l'accession de la masse au pouvoir et le rejet de toute élite. Il faut réitérer que le terme « masse » ne renvoie pas à une classe sociale en particulier (comme à la classe ouvrière par exemple) mais plutôt à un type d'homme qu'Ortega qualifiera d'« homme-masse ». Il faudra définir ce type d'homme, déterminer son origine et comprendre toutes les implications de cette soi-disant rébellion.

2.1 LE CONTEXTE D'ÉMERGENCE

Comme je l'ai déjà mentionné dans l'introduction et dans le premier chapitre, Ortega se sentira toujours attaché à sa circonstance espagnole, et ce, peu importe la situation. La condition espagnole étant à cette époque très mauvaise, tant sur les plans économique, politique, social qu'intellectuel, il se donnera donc comme mission de faire tout ce qui est en son pouvoir pour redonner la « vitalité » à sa patrie, c'est-à-dire d'abord et avant tout une renaissance intellectuelle. Mais avant d'aller plus loin, voyons rapidement quelles étaient cette condition et les causes qui ont mené à celle-ci.

La situation de l'Espagne à cette époque était ainsi plutôt précaire et dramatique, tant politiquement, économiquement qu'intellectuellement. Et tous ces troubles étaient nés largement d'un dix-neuvième siècle confus, mouvementé, incohérent et désarticulé. Une unité quelque peu étrange régnera sur la deuxième moitié du dix-neuvième siècle après les incessants conflits qui sévissaient entre l'Espagne traditionnelle et l'Espagne libérale depuis l'époque des Lumières (c'est pourquoi l'on parle fréquemment des « deux Espagnes »). Le pays n'avait pas connu de période stable depuis la fin du dix-septième siècle. La révolution de 1868 (le 2^e *pronunciamento* de Prim) et l'abdication subséquente de la Reine Isabelle II représentent donc une sorte de moment décisif où la nation se lèvera enfin contre l'incompétence de la monarchie et la corruption qu'elle avait engendrée. Cinq ans plus tard,

une République fut établie, mais elle s'écroulera seulement un an après son instauration. Les conflits autour de la succession du trône dureront jusqu'en décembre 1874, moment où la monarchie des Bourbons sera restaurée sous la personne d'Alfonso XII. Une fausse stabilité s'instaurera alors que le parti conservateur et le parti libéral s'accorderont pour s'échanger le pouvoir par alternance. Cela tranquilliser la politique espagnole de haut niveau, mais engendra le désenchantement envers l'entière du processus politique, provoquant un abîme toujours plus profond entre le gouvernement et la population. La participation du peuple aux processus politiques diminuera donc considérablement, et ce, surtout dans les régions et les campagnes. Résultat, les gens les plus influents et puissants vinrent facilement s'installer au pouvoir, dirigeant leur district de façon quasi despotique. Le désir de séparation du pouvoir central était également courant, menaçant l'Espagne d'une désunion encore plus profonde.

Le coup de grâce fût donné en 1898 lorsque les États-Unis déclarèrent la guerre à l'Espagne. Cette dernière, non préparée militairement, politiquement et psychologiquement n'avait aucune chance de gagner. Elle perdit avant même d'avoir pu engager le combat et fut obligée de signer un traité l'obligeant à céder presque toutes ses dernières colonies (il ne faut pas oublier que l'Espagne avait déjà souffert de l'indépendance de pratiquement toutes ses colonies d'importance en Amérique centrale et du sud). Elle renonça donc à Cuba et céda aux États-Unis Porto Rico, l'île de Guam dans l'archipel des Mariannes et les Philippines. Il ne lui restait plus de ses possessions que les Baléares, les Canaries, une étroite bande en Guinée et trois enclaves marocaines : Ceuta, Mellila et Ifni. Les pertes financières furent catastrophiques et l'économie fut affaiblie durant plusieurs années, perpétuant avec plus d'ardeur l'état de cynisme, d'indifférence et de léthargie qui caractérisait déjà la Péninsule. C'est devant ce désastre que surgira, en réaction à ce désespoir, la fameuse génération de 1898, composée de grands artistes et intellectuels comme Miguel de Unamuno, Joaquín Costa, Antonio Machado, Ramiro de Maeztu, Pío Baroja et Antonio Azorín, dont la préoccupation première sera de réinventer et de repenser l'Espagne à tous les niveaux.

Voilà donc la situation dans laquelle Ortega commencera à œuvrer tant politiquement qu'intellectuellement. Nous pouvons déjà comprendre pourquoi il sera tant attaché à sa situation sociopolitique. L'Espagne avait besoin de régénération et notre philosophe se mettra à son entière disponibilité, tout comme la génération précédente, c'est-à-dire celle de 1898. Il fallait sortir l'Espagne de l'isolement, stopper ce repli sur elle-même, agrandir sa circonstance et étendre sa réalité afin qu'elle puisse tendre à l'amélioration. Il fallait, au fond, lui donner parole. Ce que voudra Ortega, c'est l'interprétation espagnole du monde. Et il n'y avait pour lui qu'une solution à ce problème et c'est le nivellement de l'Espagne avec l'Europe : « L'Espagne est une possibilité européenne. Seulement depuis l'Europe l'Espagne est-elle possible »⁶⁹. Toute la philosophie d'Ortega découlera donc de sa circonstance espagnole. C'est à partir de celle-ci qu'il interprétera le monde, interprétation qui deviendra la périphérie de sa circonstance, s'élargissant à chaque contact avec cette extériorité.

La Génération de 98, c'est-à-dire cette génération d'artistes et d'intellectuels qui tentera de redonner un nouveau souffle à une Espagne faible et désorganisée (entre autres à cause de la perte de ses dernières colonies cette même année), est caractérisée par une préoccupation pour la patrie inégalée depuis longtemps : elle sera d'ailleurs définie par cette préoccupation première pour sa patrie. Ortega sera l'héritier de celle-ci et le continuateur, en quelque sorte, de cette préoccupation. Cependant, bien que cette génération contribuera énormément à l'Espagne, elle manquera de théorie. Elle s'exprimera plus par la contemplation, dans l'effort de comprendre esthétiquement et sentimentalement la réalité socio-politique environnante. La littérature sera l'instrument par excellence pour atteindre cet esprit d'authenticité et ce pouvoir de communication dont la Péninsule avait tant besoin. Mais la théorie n'y était pas et aucun système n'avait pu se construire devant toute cette création originale mais disparate. Ortega sera ainsi celui qui se donnera comme projet d'apporter le cadre théorique à cette préoccupation espagnole.

⁶⁹ « España como posibilidad », *O.C. I*, p.137. « España es una posibilidad europea. Sólo desde Europa es posible España ».

Mais pourquoi, selon lui, la régénération ibérique était-elle telle inséparable de l'eupéanisation? C'est que l'Espagne, dont la présence et la puissance s'étaient étendues à travers le monde durant le Siècle d'Or, s'isola dès milieu du dix-septième siècle (temps des derniers Habsbourg, durant le règne de Philippe IV), brisant les liens avec la réalité européenne dans laquelle elle était jusqu'alors incrustée. Par conséquent, d'un côté, l'Espagne se repliera sur elle-même et se fermera aux autres pays durant un grand laps de temps. D'un autre côté, d'après Ortega, l'Espagne fût vidée au même moment de sa « substance nationale » – c'est-à-dire de son authenticité intellectuelle, culturelle et politique – et commença à être fortement influencée de l'extérieur, copiant et imitant jusqu'à n'être plus elle-même. C'est donc cette Espagne extérieure qu'il fallait chasser afin de retrouver la réelle essence espagnole par le biais de l'Europe.

Selon notre philosophe, c'est la « science », c'est-à-dire l'esprit scientifique, la recherche expérimentale, la technique, qui rend possible l'Europe. Et ce que doit acquérir l'Espagne de celle-ci c'est justement cet esprit scientifique. L'enjeu est donc de nature pédagogique : la Péninsule doit s'éduquer par l'entremise de la science européenne. Lorsqu'elle aura atteint ce niveau, elle pourra enfin élargir son horizon et son champ de vision, délaissant son influence étrangère. L'Espagne peut seulement être ce qu'elle est authentiquement en s'eupéanisant, en se plaçant au niveau qui est le sien, c'est-à-dire en cessant d'être non pas sous le niveau des autres nations, mais en cessant d'être sous son propre niveau. Car lorsqu'Ortega prône cette eupéanisation, il ne veut rien d'autre que l'obtention d'une nouvelle forme de culture, différente des cultures française, anglaise et allemande. Il veut donner à l'Europe « l'interprétation espagnole du monde ».

Cependant, cette sortie de l'ombre demandait des mesures concrètes et directes et il était impossible de rester seulement au niveau théorique. Il fallait absolument faire un pas vers la praxis. Et la première et principale mesure pratique à prendre était la création d'un groupe de dirigeants constitués d'hommes de savoir scientifique capables d'éduquer la masse. Ortega, très impliqué socialement et politiquement, avait traité de ce thème dès 1908

dans certains articles de journaux et de revues, étant depuis sa jeunesse, comme nous l'avons vu, un grand critique et analyste de la situation espagnole. Il écrira d'ailleurs en 1911 que la décadence espagnole est le résultat de l'inadéquation entre la spontanéité de la masse qui rejette la minorité gouvernante et la réflexion de la minorité gouvernante qui ne cadre pas avec celle de la masse⁷⁰. Ainsi, selon Ortega, l'erreur historique de l'Espagne ne tiendrait pas tant dans son déséquilibre avec l'Europe que dans son inconvenance entre les gouvernants et les gouvernés au sein même de la vie espagnole, qui au fond serait la cause même de ce déséquilibre : « Le problème de l'Espagne est que nous avons vécu des siècles sans élites dirigeantes, d'où le fait que le treillis social est complètement désorienté et non seulement ne progresse-t-il pas, mais il marche à la dérive »⁷¹.

Il est donc déjà possible à cette époque d'apercevoir l'ombre de deux concepts-clés de sa philosophie que sont les concepts d'élite et de masse. Mais il s'agira non pas de deux concepts indépendants, mais bien de deux concepts interdépendants l'un de l'autre, ne pouvant exister séparément. Ortega conçoit, comme nous le verrons dans le détail plus loin, que dans toute société existe nécessairement un groupe d'hommes meilleurs agissant en conjonction avec le reste des hommes, évidemment plus nombreux et qui accepte de se faire diriger par cette minorité. De telle sorte que le statut d'une société se définira par la qualité qu'aura atteinte la relation entre ces deux entités et par la capacité à maintenir cette relation.

Bref, c'est par la faiblesse et même l'inexistence d'une telle relation qu'Ortega qualifiera l'Espagne d'« invertébrée » : elle ne peut plus tenir debout puisqu'il lui manque la minorité essentielle nécessaire à l'articulation du bon fonctionnement de l'ensemble social. Cependant, le problème de cette « invertébration » n'est pas seulement imputable aux

⁷⁰ « Observaciones », *O.C. I*, p. 168.

⁷¹ Osés Gorraiz, José M, *La sociología en José Ortega y Gasset*, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 106-107. « El problema de España consiste en que llevamos siglos sin elites dirigentes, con lo cual el entramado social está completamente desorientado y no sólo no progresa sino que marcha a la deriva ».

gouvernants, mais à l'ensemble gouvernants-gouvernés. Car autant les lois ont besoin d'hommes pour les instituer, autant elles ont besoin d'hommes pour les suivre... Ortega dénonce donc autant l'absence d'une véritable minorité que d'une véritable masse. Il se différenciera ainsi de la plupart des analystes de la décadence espagnole qui n'attribue la faute qu'à l'apathie, l'indifférence, l'égoïsme et l'incompétence de la classe dirigeante.

On se retrouve donc en face d'une situation où le manque de lien authentique entre dirigeants et dirigés a pour conséquence l'indigence des deux groupes. D'un côté, les gouvernants n'ont pas d'idées politiques précises ni de conscience politique permettant un avancement des choses. D'un autre côté, l'absence de minorité authentique représentative est due au fait qu'il n'y a pas d'aspiration sociale, d'idéologie ou de projet représentant la majorité puisque celle-ci est constituée quasi uniquement d'une masse d'hommes non définie et non structurée générée, entre autres, par un climat négatif ambiant, une apathie toujours grandissante et un manque évident d'éducation. Les deux classes ne se rejoignent donc pas; elles n'ont rien en commun.

Selon notre philosophe, peu importe la situation, si les classes dirigeantes restent au pouvoir, c'est parce que les gouvernés l'acceptent. Dans toute société, la minorité dirigeante se maintient toujours par le consensus de la majorité, que ce soit par acclamation et appui ou par apathie et passivité comme c'est le cas dans la situation espagnole : « En réalité, dira-t-il, les gouvernants sont toujours à l'image des gouvernés et chaque groupe social possède les dirigeants qu'il mérite »⁷². Devant l'inertie des gouvernés espagnols, les gouvernants peuvent alors agir comme bon leur semble. Ils n'ont rien à représenter et n'ont aucun « écho » des gouvernés : on pourrait alors parler d'aristocratie oligarchique ou l'autorité est maintenue par un petit groupe exerçant un pouvoir « fort ». Ortega rejette cependant cette vision des choses

⁷² López Frías, Francisco, *Ética y política. En torno al pensamiento de J. Ortega y Gasset*, Promociones y Publicaciones Universitarias, Barcelona, 1985, 2^a, p. 118-119. « En realidad, – viene a decir – los gobernantes son siempre a la medida de los gobernados y cada grupo social tiene los dirigentes que se merece ».

puisque selon lui les gouvernants se maintiennent plus par l'approbation passive générale que par leur propre force. Quoi qu'il en soit, en Espagne, il n'y a ni masse active et consciente ni minorité authentique assumant ses responsabilités, deux ingrédients essentiels à toute réalité sociale stable et prospère. Une réelle élite dirigeante et une réelle masse étaient donc nécessaires pour notre auteur au redressement espagnol.

Ce n'est qu'en 1914 qu'Ortega mettra toute cette théorie en branle en tentant de fonder la *Liga de Educación Política Española* (*Ligue d'Éducation Politique Espagnole*), avec, entre autres, García Morente, Antonio Machado et Ramiro de Maetzu, dont le programme, politique et philosophique, sera présenté dans la conférence intitulée *Vieja y nueva política* (*Vieille et nouvelle politique*)⁷³. Ce groupe analysera dans ce programme la mauvaise situation politique et sociale espagnole, au sein de laquelle les gouvernants n'ont eu et n'ont toujours aucune compétence, ne représentant nullement la majorité et ne répondant pas aux attentes de celle-ci : bref, la « restauration » promise par ceux-ci, c'est-à-dire la réorganisation politique et sociale du pays, n'a pas eu lieu. Ortega opposera donc cet ancien corps politique possédant le pouvoir, défini comme l'Espagne *officielle*, la « vieille politique », à l'Espagne *vitale*, la « nouvelle politique », composée d'hommes soucieux de leur patrie et de leurs habitants, déterminés à instaurer de profonds changements par des actions concrètes et éclairées, la première étant la création, puisqu'elle n'existe pas, d'une minorité dirigeante dont la mission sera d'éduquer politiquement la masse : « Pour nous, par conséquent, la première des choses à faire est de promouvoir l'organisation d'une minorité chargée de l'éducation des masses [...] La véritable éducation nationale est cette éducation politique qui à la fois cultive les élans et les esprits »⁷⁴. Ce programme avait comme but principal de proposer un projet social capable d'inspirer les Espagnols à travailler tous

⁷³ *O.C. I*, p. 265-307.

⁷⁴ « Vieja y nueva política », *O.C. I*, p. 302. « Para nosotros, por tanto, es lo primero fomentar la organización de una minoría encargada de la educación de las masas [...] La verdadera educación nacional es esta educación política que a la vez cultiva los arranques y los pensamientos ».

ensembles vers un avenir commun. Et pour cela, il fallait former une élite et éduquer la masse afin que les deux puissent compléter leur fonction.

Voilà donc le contexte d'où émergeront les fondements des notions d'élite et de masse. Voyons maintenant plus en détail la définition de ces deux notions, la relation existant entre celles-ci ainsi que les concepts principaux gravitant autour de cette théorie.

2.2 LA DYNAMIQUE ÉLITE-MASSE

Pratiquement toute l'information concernant la problématique élite-masse se retrouvera dans deux textes: *España Invertebrada* écrit en 1921 et *La Rebelión de las masas* écrit en 1930. Nous utiliserons également *El tema de nuestro tiempo* (1923), notamment pour expliquer la notion de « génération »⁷⁵. C'est donc dire que cette théorie se formulera concrètement et prendra tout son sens entre 1921 et 1930, atteignant son développement complet avec *La Rebelión de las masas*. Car, il est bon de le mentionner, Ortega traitera beaucoup moins de la question après cette date qui marquera une autre étape dans sa vie intellectuelle⁷⁶. Un autre fait important à mentionner est l'élargissement de la problématique au contexte européen et ensuite au contexte quasi mondial (du moins en Occident ou dans les sociétés industrialisées). Bien que les problèmes soulevés au départ par Ortega à propos de la

⁷⁵ Nous nous aiderons également des textes de Gorraíz et de Sánchez Cámara afin de compléter l'information. Il est à noter que nous avons tenté de faire une reconstruction originale de la dialectique ortéguienne afin de l'orienter le plus possible dans le sens de notre recherche, c'est-à-dire d'un côté en accord avec son fondement qu'est la philosophie morale et de l'autre en lien avec l'application qui peut en être faite avec les systèmes démocratiques contemporains.

⁷⁶ En effet, après cette date, Ortega délaissera de plus en plus le côté politique (que ce soit au niveau de la théorie ou de l'implication proprement dite) et travaillera à l'approfondissement de sa philosophie, développant surtout le penchant historique ainsi que l'approche phénoménologique et métaphysique de celle-ci. C'est aussi à partir de cette date qu'il commencera à publier majoritairement sous forme de livres. Pour plus d'informations sur les étapes intellectuelles de sa pensée, voir entre autres Borel, Jean-Paul, *Raison et vie chez Ortega y Gasset*, la Baconnière, Neuchâtel, 1959 et Lalcona, Javier F., *El idealismo político de Ortega y Gasset : un análisis sintético de la evolución de su filosofía política*, Editorial Cuadernos para el Diálogo, Madrid, 1974.

relation élite-masse ne concerneront que l'Espagne et son contexte socio-politique en pleine crise, comme le démontre *España Invertebrada*, déjà dans le prologue à la deuxième édition de ce texte (1922) Ortega mentionnera que la crise commence à s'étendre à toute l'Europe : « En analysant l'état de dissolution à laquelle est parvenue la société espagnole, nous rencontrons certains symptômes et ingrédients qui ne sont pas exclusifs à notre pays, mais qui reflètent aujourd'hui des tendances générales chez toutes les nations européennes »⁷⁷. Mais avant d'exposer les « symptômes » et les causes du « mal » dont souffre, selon notre auteur, l'Europe, il faut expliquer premièrement comment la dynamique élite-masse est au fondement de toute société.

2.2.1 PRINCIPES FONDAMENTAUX

D'abord et avant tout, voici le principe de base : la société humaine est toujours de nature aristocratique. Elle l'est par essence même, de sorte qu'une société qui n'est pas aristocratique n'est tout simplement pas une société ou cesse de l'être :

[...] Je n'ai jamais dit que la société humaine devait être aristocratique, mais bien plus que cela. J'ai dit, et je continue de croire, chaque jour avec plus de conviction, que la société est toujours aristocratique, que l'on veuille ou non, par son essence même, jusqu'au point où c'est une société dans la mesure où elle est aristocratique, et cesse de l'être dans la mesure où elle se désaristocratise.⁷⁸

Pour Ortega, toute nation est une masse humaine organisée et structurée par une minorité d'individus excellents. Selon lui, quel que soit le type de nation ou d'orientation politique, nous sommes obligés d'admettre cette vérité qui se réfère à un segment de la réalité

⁷⁷ « España invertebrada », *O.C. III*, p.39 « Al analizar el estado de disolución a que ha venido la sociedad española, encontramos algunos síntomas e ingredientes que no son exclusivos de nuestro país, sino tendencias generales hoy en todas las naciones europeas ».

⁷⁸ « La rebelión de las masas », *O.C. IV*, p.150.) « [...] yo no he dicho nunca que la sociedad humana deba ser aristocrática, sino mucho más que eso. He dicho, y sigo creyendo, cada día con más enérgica convicción, que la sociedad humana es aristócrata siempre, quiera o no, por su esencia misma, hasta el punto que es sociedad en la medida en que sea aristocrática, y deja de serlo en la medida en que se desaristocrate ».

historique beaucoup plus profond que celui où s'agitent les problèmes politiques : « La forme juridique qu'adopte une société nationale pourra être autant démocratique et même autant communiste qu'on pourra l'imaginer ; peu importe, sa constitution vive, trans-juridique, consistera toujours dans l'action dynamique d'une minorité sur une masse »⁷⁹. Ortega placera même cette relation au rang de loi naturelle inévitable : dans tout regroupement humain se produit spontanément une articulation de ses membres selon les différentes « densités vitales » qu'ils possèdent. Le fait premier social n'est pas la simple réunion de quelques hommes ou de plusieurs hommes, mais bien l'articulation qui se produit automatiquement au sein de ce rassemblement, c'est-à-dire l'organisation des hommes en dirigeants et en dirigés. Ainsi, s'il n'y a pas de minorité qui agit sur une masse collective et s'il n'y a pas de masse qui sait accepter l'influence d'une minorité, alors il n'y a pas de société où nous sommes très proches de sa disparition. Les idées d'aristocratie et de masse se réfèrent donc à toutes les formes de relations interindividuelles et agissent dans tous les secteurs de la coexistence humaine.

Le deuxième principe fondamental est le suivant : il ne peut y avoir d'élite sans masse et il ne peut y avoir de masse sans élite ou plus précisément l'une ne peut exister sans l'autre puisqu'elles n'acquièrent un sens que si chacune d'elles est présente au sein d'une interdépendance commune. En effet, une des caractéristiques essentielles de toute société est l'existence d'un système hiérarchique de fonctions collectives : masse et élite ont donc chacune leurs fonctions respectives au sein de la société et elles s'influencent mutuellement. Chacune possède ainsi sa mission propre à compléter l'une envers l'autre.

Le troisième et dernier principe fondamental est celui-ci : bien que l'élite autant que la masse soient des composantes indispensables à toute société, c'est l'élite qui possède les

⁷⁹ EI, p.93. « La forma jurídica que adopte una sociedad nacional podrá ser todo lo democrática y aun comunista que quepa imaginar ; no obstante, su constitución viva, transjurídica, consistirá siempre en la acción dinámica de una minoría sobre una masa »

plus grandes vertus et c'est l'élite qui par le fait même détient la capacité d'orienter l'ensemble de la société.

Ortega nous propose donc un modèle de société aristocratique que Gorraiz résume ainsi : « Toute société est un composé de masses et de minorités qui s'influencent et agissent spontanément et dont la direction est exercée naturellement par l'élite »⁸⁰.

2.2.2 DÉFINITION DE L'ÉLITE ET DE LA MASSE

Les trois aspects principaux de la dynamique élite/masse étant exposés, tâchons maintenant de définir en profondeur ce qu'est l'élite et ce qu'est la masse. De prime abord, il faut comprendre qu'il ne sera jamais question ici de différentes classes sociales, mais bien de différentes classes d'hommes : « La division de la société en masses et minorités excellentes n'est pas, par conséquent, une division en classes sociales, mais bien en classe d'hommes, et elle ne peut pas coïncider avec la hiérarchisation entre classes supérieures et inférieures »⁸¹. Il ne s'agira donc pas tant d'une différenciation sociologique (par exemple les classes sociales définies par le marxisme) qu'une distinction anthropologique et morale au sens où nous l'avons vu dans le premier chapitre : « Ortega abandonne le caractère quantitatif et propose un trait psychologique, une qualité individuelle afin de tracer la différence entre élite et masse »⁸². En fait, Ortega n'abandonnera pas entièrement le caractère quantitatif, mais il le doublera d'un caractère qualitatif qui prendra une place beaucoup plus importante. Il ne sera donc pas question, pour lui, ni d'une distinction d'ordre économique (ouvriers/bourgeoisie, classe moyenne/classe riche, etc.), ni d'une distinction relative au travail (exemple :

⁸⁰ *Opus cit*, p. 131. « Toda sociedad es un compuesto de masas y minorías que se influyen y actúan espontáneamente y cuya dirección la ejerce naturalmente la elite ».

⁸¹ R.M., p. 146. « La división de la sociedad en masas y minorías excelentes no es, por tanto, una división en clases sociales, sino en clases de hombres, y no puede coincidir con la jerarquización en clases superiores o inferiores ».

⁸² Gorraiz, p.132. « Ortega abandona el carácter cuantitativo y propone un rasgo psicológico, una cualidad individual para trazar la diferencia entre elite y masa ».

profession dans le secteur primaire/profession de niveau intellectuel) ni d'une distinction de pouvoir de type peuple/gouvernement⁸³. Pour Ortega, chaque classe sociale possède les deux types d'hommes : c'est donc dire qu'il peut y avoir autant de « masse » dans les classes sociales dominantes qu'il peut y avoir d'élite au sein des classes dominées⁸⁴.

Les élites sont faites d'individus ou de groupes d'individus spécialement qualifiés. La masse est l'ensemble des personnes non spécialement qualifiées. La masse c'est, pour Ortega, l'homme-moyen. Mais il transformera le concept de foule, de masse, qui est souvent simplement quantitatif, en une détermination également qualitative, c'est-à-dire qui désigne la qualité commune, le type générique, bref l'homme « typique » qui ne se différencie pas des autres hommes. La formation d'une masse implique donc naturellement une coïncidence de désirs, d'idées, ou de mode d'être entre les individus la formant. À l'inverse, une minorité doit se séparer de la masse et une telle coïncidence ne peut exister qu'entre un petit nombre d'individus désirant exclure le grand nombre : mais encore, cette coïncidence est secondaire à la singularité de chacun des individus formant cette minorité. La minorité s'assemble afin de s'extraire des autres, du plus grand nombre, de la masse.

⁸³ Bien que nous verrons plus loin que cela n'est pas tout à fait exact.

⁸⁴ Julián Marías, l'un des plus grands disciples d'Ortega, ira même jusqu'à affirmer qu'une même personne peut se comporter durant certaines occasions de manière illustre (élite) et dans d'autres circonstances de façon vulgaire (masse) Ainsi, l'appartenance à l'élite ne serait pas une condition permanente, mais une fonction que chacun pourrait exercer à ses heures lorsqu'il se trouve qualifié pour une telle fonction. Tous seraient donc « masse » et quelques uns deviendraient « élite » une ou plusieurs fois dans leur vie, et ce, seulement pour une période de temps déterminée. Il me semble qu'une telle position confuse doit être rejetée, comme le feront d'ailleurs Cámara et Gorraiz, puisqu'elle rend inopérable toute cohérence politique et sociale. Selon Cámara, Ortega semble utiliser cette distinction de manière beaucoup plus générale dans laquelle deux types de vie mènent tout simplement à deux types d'hommes (Cámara, p.49-50). Selon Gorraiz, Ortega pense plus à une minorité constante et à une masse permanente puisque l'exemplarité et la docilité ne sont pas des caractéristiques qui se prennent ou se laissent sans avoir d'importantes répercussions : « Si ce sont les masses qui génèrent l'enthousiasme et l'adhésion envers les minorités, ces dernières ne peuvent pas fluctuer de façon permanente car les projets totalisateurs qu'elles proposent doivent servir de manière ininterrompue comme guide pour la masse » (Gorraiz, p. 135, note 27) « Si son las masas quienes generan con su entusiasmo y su adhesión a las minorías, éstas no pueden estar fluctuando permanentemente pues los proyectos totalizadores que proponen tienen que servir de manera ininterrumpida para la guía de la masa ». Nous ne retiendrons donc pas l'interprétation de Marías.

Élite et masse étant des caractères qualitatifs psychologiques et individuels, il est possible de déterminer si une personne particulière est de type « masse » ou de type « élite ». Aussi étrange que cela puisse paraître, la suite de l'explication nous apportera les éléments nécessaires à la compréhension de cette classification individuelle en nous ramenant tranquillement à la théorie morale d'Ortega abordée au cours du premier chapitre. En effet, les concepts d'élite et de masse font directement référence à cette inégalité morale et intellectuelle faisant la différence entre vie noble et vie vulgaire : authenticité, fidélité à la vocation et magnanimité seront les qualités fondamentales qui différencieront l'homme d'excellence de l'homme vulgaire. En fait, toute la conception morale sous-tend ces deux concepts et vice-versa. Aristocratie et moralité sont une seule et même chose pour Ortega :

Ici apparaît la distinction entre deux modes irréductibles de vie, la noble et la vulgaire, qui possède une profonde dimension éthique : la première, authentique, centrée dans le projet vital lui-même ; la seconde, inauthentique, infidèle à la vocation. La première, caractérisée par la magnanimité ; la deuxième par la pusillanimité. La première, réservée nécessairement à quelques-uns, à une minorité ; la seconde, propre au plus grand nombre, aux masses.⁸⁵

La propriété « masse » désigne tout individu se sentant comme tout le monde, n'étant pas angoissé à cette idée et étant même heureux d'être identique aux autres. Ces personnes n'exigent d'elles-mêmes rien en particulier, puisque pour celles-ci vivre équivaut à être à chaque instant ce qu'elles sont déjà : il n'y a donc de leur part aucun effort de perfectionnement par rapport à elles-mêmes. La propriété « élite », au contraire, désigne les individus se percevant d'abord en tant qu'être singulier et exigeant d'eux-mêmes plus de choses que les autres, tendant toujours vers un perfectionnement, bien que la plupart du temps il sera impossible pour eux d'atteindre entièrement ces exigences supérieures.

⁸⁵ Sánchez Cámara, I, *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*, Tecnos, Madrid, 1986, p. 43. « Aquí aparece la distinción entre dos modos irreductibles de vida, la noble y la vulgar, que posee, pues, una profunda dimensión ética : la primera, auténtica, centrada en el propio proyecto vital; la segunda, inauténtica, infiel a la vocación. La primera, caracterizada por la magnanimidad ; la segunda, por la pusilanimidad. La primera, reservada necesariamente a unos pocos, a una minoría; la segunda, propia de los más, de las masas ».

Le type de vie « masse » ou « vulgaire » n'exige pas beaucoup d'explications. Ou plutôt, afin de mieux le comprendre, il ne faut que définir plus en détail ce en quoi constitue la vie noble : de cette manière, il ne reste qu'à penser l'inverse afin d'avoir une vision claire de ce que représente la vie vulgaire. Car, comme nous l'aurons déjà compris, ces deux types de vie sont tout simplement deux modes de vie antagonistes. Détaillons donc maintenant la vie noble, ce qui nous fera comprendre automatiquement ce que représente sa contrepartie qu'est la vie vulgaire

2.2.3 CARACTÉRISTIQUES DE LA VIE NOBLE

L'homme d'excellence est d'abord et avant tout individualiste, c'est-à-dire qu'il se considère comme un être individuel à part entière bien avant de se considérer comme un être « collectif ». Il n'accepte pas les valeurs ni les modes de vie du grand nombre et ses projets vitaux ne coïncident nullement avec ceux de la majorité. Il cherche à vivre de façon permanente au service de ses idéaux et personne ne peut l'empêcher de les réaliser. Il cultive ainsi sa différence, mais reste cependant toujours au niveau de la réalité sociale. En effet, être individualiste signifie ici la possibilité d'accomplir un développement personnel : si l'aristocrate est d'abord et avant tout individualiste, il possède inévitablement une dimension sociale puisqu'il est « individu » justement parce qu'il est un être social. On pourrait dire qu'il est « un » parmi les autres. Il va pratiquement toujours à contretemps et subit l'incompréhension des masses, représentant l'avant-garde avec tout ce que cela possède de positif et de négatif ⁸⁶.

L'homme d'excellence est d'une très grande exigence face à lui-même. Il ne répond pas à ces caprices ou à ses désirs primaires, mais fait ce qu'il doit faire et non pas ce qu'il veut faire : son unique projet est de réaliser son devoir-faire, son « quehacer », afin de

⁸⁶ Il est important de mentionner à ce stade que l'homme d'élite n'est surtout pas pour Ortega le prétentieux qui se croit supérieur aux autres. Ref., RM, p.146.

toujours se perfectionner. Lorsqu'il a atteint ses objectifs, il en invente de nouveaux, de plus hauts rangs, toujours plus difficiles. Sa vie se calcule ainsi non pas par ses succès et ses résultats, mais par ses exigences et ses aspirations, par l'effort constant mis dans la tâche. La vie noble fait toujours référence à l'effort, à l'obligation, à la discipline : « Cela est la vie disciplinée – la vie noble. La noblesse se définit par l'exigence, par les obligations, non pas par les droits. Noblesse oblige »⁸⁷.

Les privilèges de la noblesse ne sont donc ni des concessions ni des faveurs, mais bien des « conquêtes » pouvant être reconquises à tout instant.⁸⁸ Ortega distinguera également entre « droit privé » et « droit commun » : le droit privé n'est pas une possession passive, mais représente l'effort d'une personne pour acquérir et maintenir ce droit ; le droit commun, à l'inverse, est une possession purement passive, disponible pour tous sans efforts aucuns. C'est pourquoi il se fera allié de la position selon laquelle l'idée d'obligation figure avant l'idée de droit puisque cette première est un prérequis à cette deuxième. La noblesse est ainsi quelque chose d'actif et de dynamique, jamais de réactif et de passif.

⁸⁷ RM, p. 182. « Noblesse oblige » en français dans le texte. « Esto es la vida disciplina – la vida noble. La nobleza se define por la exigencia, por las obligaciones, no por los derechos. Noblesse oblige. ».

⁸⁸ La noblesse d'Ortega n'a donc aucun lien avec la noblesse héréditaire qui n'est que pur privilège de sang ou de rang. Un aristocrate de sang se trouve à être installé dans des conditions vitales qu'il n'a pas créées et qui se réfèrent à un mode de vie hérité d'autres vies « nobles » vécues avant lui. Elles ne coïncident donc pas avec sa vie personnelle et celui-ci ne tient plus que le rôle de « représentant » de ce mode de vie passé. Le noble « original » s'oblige à lui-même alors que le noble « héréditaire » est obligé par son héritage. Il est donc condamné à n'être ni l'autre ni lui-même : « Il est condamné à représenter l'autre, et pourtant, à ne pas être ni l'autre ni lui-même. Sa vie perd inexorablement de l'authenticité et elle se converti en pure représentation ou fiction d'autre vie. L'excédent de moyens qu'il est obligé de gérer ne lui laisse pas vivre son propre destin personnel et il atrophie sa vie [...] Le résultat est cette bêtise spécifique des vieilles noblesses [...] le mécanisme interne et tragique qui conduit toute aristocratie héréditaire à sa dégénération irrémédiable » (RM, p.208-209). « Está condenado a representar al otro, por tanto, a no ser ni el otro ni él mismo. Su vida pierde, inexorablemente, autenticidad y se convierte en pura representación o ficción de otra vida. La sobra de medios que está obligado a manejar no le deja vivir su propio personal destino, atrofia su vida [...] El resultado es esa específica bobería de las viejas noblezas [...] el interno y trágico mecanismo que conduce toda aristocracia hereditaria a su irremediable degeneración ».

L'aristocrate se reporte toujours à une norme supérieure, se mettant à son service et vouant sa vie à celle-ci. Il vit donc dans une permanente servitude essentielle, s'accordant beaucoup moins de liberté que les autres :

L'homme de choix ou d'excellence est constitué par la nécessité de faire appel à une norme au-delà de lui, supérieure à lui, au service de laquelle il se met librement [...] Contrairement à ce qu'on a l'habitude de croire, c'est la créature de sélection, et non la masse, qui vit en essentielle servitude. Sa vie ne peut le satisfaire s'il ne la fait pas consister en un service à quelque chose de transcendant [...] Quand celle-ci, par hasard, vient à manquer, il se sent troublé et invente de nouvelles formes plus difficiles, plus exigeantes, qui l'oppriment.⁸⁹

Il possède également une vie intérieure profonde et riche. Il ne craint pas la solitude mais la cultive. C'est un ascète : « Ce sont les hommes d'élite, les nobles, les seuls actifs et non pas réactifs, pour qui vivre est une tension perpétuelle, un entraînement incessant. Entraînement = *áskesis*. Ce sont les ascètes »⁹⁰. Mais comme nous l'avons déjà mentionné, sa vie n'est pas purement contemplative ou antisociale, loin de là. C'est un être dont le désir de création est infini et dont l'ego s'efface devant l'autre, devant l'oeuvre, devant l'Univers : c'est un être possédant toutes les vertus de la magnanimité et rejetant tous les défauts de la pusillanimité.

Pour l'homme d'élite, la culture domine toujours sur le naturel, la réflexion domine toujours sur la spontanéité. Pour Ortega, le retour à la nature est un retour à la barbarie et à l'animalité : « L'impératif ne peut pas consister à être naturel et spontané, mais bien à aspirer à une norme (culturelle) supérieure qui transcende le simplement naturel. Et cela, parce que l'homme, nous l'avons déjà vu, n'est pas un être simplement naturel »⁹¹. C'est pourquoi

⁸⁹ RM pp.181-182. « El hombre selecto o excelente está constituido por una necesidad de apelar de sí mismo a una norma más allá de él, superior a él, a cuyo servicio libremente se pone [...] Contra lo que suele creerse, es la criatura de selección, y no la masa, quien vive en esencial servidumbre. No le sabe su vida si no lo hace consistir en servicio a algo trascendente [...] Cuando ésta, por azar, le falta, siente desasosiego e inventa nuevas formas más difíciles, más exigentes, que le opriman ».

⁹⁰ RM, p. 183. « Son los hombres selectos, los nobles, los únicos activos y no sólo reactivos, para quienes vivir es una perpetua tensión, un incesante entrenamiento. Entrenamiento = *áskesis*. Son los ascetas ».

⁹¹ Cámara, *opus cit*, p.51. Il faut ici se rappeler le concept de « raison historique » ainsi que la notion d' « héritier ». « El imperativo no puede consistir en ser naturales, espontáneos, sino en aspirar a una

l'aristocrate ne s'abandonne jamais, n'obéit pas à ses instincts primaires et évite l'orgie dans tous les sens du terme. Finalement, c'est un être possédant une grande capacité d'organisation, une vue d'ensemble sur les choses et une conduite toujours sobre. Bref, l'élite est composée d'individus éminents dont les capacités intellectuelles, morales et vitales sont d'une potentialité maximale. On peut comprendre maintenant pourquoi la supériorité de l'élite sera surtout basée sur des valeurs intellectuelles, morales et spirituelles et jamais sur la force ou les intérêts personnels.

2.2.4 RÔLE DE L'ÉLITE ET DE LA MASSE : EXEMPLARITÉ ET DOCILITÉ

Selon Ortega, l'interaction sociale nécessaire que provoque la relation entre aristocratie et masse s'explique par le mécanisme de l'exemplarité et de la docilité. Il s'agit du mécanisme élémentaire et créateur de toute société : l'exemplarité de quelques-uns, c'est-à-dire l'élite, provoque la docilité de plusieurs autres, c'est-à-dire la masse. Le résultat de ce mécanisme est que l'exemple se répand et que les êtres inférieurs se perfectionnent dans le sens des meilleurs⁹². Et c'est ce désir de recherche de l'idéal et cette capacité de soumission à une instance exemplaire qui rendent possible la progression de l'homme : « Cette capacité de s'enthousiasmer pour l'optimal, de se laisser emporter par une perfection passante, d'être docile à un archétype ou à une forme exemplaire, c'est la fonction psychique que l'homme

norma (cultural) superior que trascienda lo meramente natural. Y esto porque el hombre, ya lo vimos, no es un ser meramente natural ».

⁹² Nous avons dit plus haut qu'il fallait penser l'inverse de la vie noble afin de se donner une idée claire de la vie vulgaire. Cependant, il est nécessaire de dédoubler cette définition d'une structure perfectionniste, conception qui reviendra couramment chez notre auteur. Effectivement, à la base, l'homme vulgaire est bien à l'extrême opposé de l'homme d'excellence, mais cela n'empêche pas qu'il puisse prendre exemple et s'améliorer dans le sens des meilleurs, qui représentent les « éducateurs » ou les « guides » moraux de la société. On pourrait donc dire que l'écart peut être réduit entre ces deux types de vie sans qu'elles puissent cependant jamais coïncider.

ajoute à celle de l'animal et qui dote notre espèce de progressivité face à la stabilité relative des autres êtres vivants »⁹³.

Mais il ne s'agit pas ici d'un phénomène d'imitation, du moins d'imitation consciente. Quand nous imitons quelqu'un, nous savons que nous ne sommes pas comme lui, que nous sommes en train de faire semblant, de feindre d'être cette personne : nous agissons donc hors de notre authenticité, portant un déguisement qui ne reflète pas ce qu'il y a derrière. Au contraire, dans la reconnaissance d'un homme exemplaire, tout notre être « se polarise et s'oriente vers son mode d'être, nous dispose à réformer notre essence selon le modèle admiré »⁹⁴. Nous percevons donc l'exemplarité d'un tel homme et nous ressentons de la docilité face à son exemple. Et c'est cette docilité devant des modes de vie ou des modes d'être exemplaires, « meilleurs », optimaux, qui rend possible la continuité de la vie commune que représente la société. Que se manifestent l'indocilité et l'insoumission, et la dissociation commencera son oeuvre. Mais il n'est pas encore temps d'entrer dans ce propos.

Ce n'est jamais la force ou l'utilité qui regroupent les hommes. C'est toujours le pouvoir attractif que soulèvent les meilleurs qui rassemble ceux-ci. Un homme n'est jamais influent efficacement pour ses qualités individuelles, mais par l'énergie sociale que la masse a déposée en lui :

Ses talents personnels furent seulement le motif, l'occasion ou le prétexte pour que se condense en lui ce dynamisme social [...] Il est complètement erroné de supposer que l'enthousiasme des masses dépend de la valeur des hommes qui

⁹³ EI, p. 104. « Esta capacidad de entusiasmarse con lo óptimo, de dejarse arrebatar por una perfección transeúnte de ser dócil a un arquetipo o forma ejemplar, es la función psíquica que el hombre añade al animal y que dota de progresividad a nuestra especie frente a la estabilidad relativa de los demás seres vivos ».

⁹⁴ *Ibid*, p. 104. « se polariza y orienta hacia su modo de ser, nos disponemos a reformar verídicamente nuestra esencia, según la pauta admirada ».

dirigent. La vérité est exactement le contraire : la valeur sociale des hommes dirigeants dépend de la capacité d'enthousiasme que possède la masse.⁹⁵

La raison en est bien simple : normalement, plus un homme est talentueux et excellent, plus il aura tendance à s'éloigner de la grande majorité et moins celle-ci aura tendance à lui octroyer de la reconnaissance sociale. C'est pourquoi la reconnaissance et l'enthousiasme de la masse sont sous-jacents à toute influence publique sur elle-même : elle doit avoir foi dans un homme d'excellence afin que celui-ci devienne influent. Seulement à partir de ce moment reconnaîtra-t-elle la grande supériorité de cet individu et fera-t-elle l'effort de tenter de s'élever à son niveau (nous n'avons qu'à prendre à titre d'exemple n'importe quel mythe collectif).

Afin de mieux comprendre la notion de docilité, Ortega la compare avec la notion d'*obéissance*, opposée à la notion d'ordre ou de commandement. Cela viendra éclairer la position selon laquelle une société se scinde entre des personnes qui obéissent et des personnes qui commandent ou dirigent. Mais l'obéissance ne peut être normale et permanente que dans la mesure où celui qui obéit a conféré à celui qui commande le droit de commander. Ce qui suppose la docilité. C'est pourquoi il ne faut pas mêler les deux : comme le dira Ortega, nous obéissons à un ordre, nous sommes dociles à un modèle et le droit de commander n'est rien d'autre qu'une annexe de l'exemplarité.

Cependant, ce qui est exemplaire, c'est-à-dire l'élite, ne doit pas nécessairement coïncider avec le pouvoir politique et le commandement en tant que tel. Dans la majorité des cas, il peut même être préférable que ce ne soit pas elle qui gouverne. Tout ce qui importe, c'est cette adhésion spirituelle qui meut l'âme des hommes suivant cette élite et l'influence positive que celle-ci possède sur eux : « Ce qui m'importe c'est que, gouvernant ou non, les

⁹⁵ *Ibid*, p. 91. « Sus talentos personales fueron sólo el motivo, ocasión o pretexto para que condensase en él ese dinamismo social [...] Es completamente erróneo suponer que el entusiasmo de las masas depende del valer de los hombres directores. La verdad es estrictamente lo contrario: el valor social de los hombres directores depende de la capacidad de entusiasmo que posea la masa ».

opinions les plus judicieuses, les plus nobles et les plus belles acquièrent la prédominance qui leur correspondent dans le coeur des hommes »⁹⁶. Car au niveau politique, c'est toujours la majorité qui décide réellement et celui qui exerce le pouvoir doit se faire le reflet des désirs et des intérêts de celle-ci puisqu'il doit la représenter. Une minorité ne peut pas prendre sérieusement et de façon durable le pouvoir sans assentiment de l'opinion publique : si elle le fait, ce ne sera que pour peu de temps et le maintien du pouvoir sera des plus difficiles.

La fonction première de l'élite n'est donc pas d'exercer le pouvoir public puisqu'en dernière instance c'est toujours l'homme-moyen qui détient le pouvoir de la décision. La mission de l'intellectuel n'est pas celle du politicien, que l'on pourrait qualifier de « conservateur » puisque sa mission ne consiste qu'à fabriquer des programmes qui coïncident avec l'opinion publique. Au contraire, la mission de l'intellectuel, en tant que segment innovateur et créateur de la société, est de réformer intellectuellement et moralement l'opinion publique. Il s'agit donc d'une influence profondément sociale et non simplement politique.

Il faudrait expliquer davantage l'idée selon laquelle les premiers regroupements humains n'ont pas été pour Ortega, aussi étrange que cela puisse paraître, de nature politique ou économique : ils furent, selon lui, d'abord et avant tout des regroupements festifs, sportifs ou religieux réunis autour d'êtres exemplaires. Pour notre auteur, toute influence qui ne rejoint pas le spontané et les émotions premières de l'homme n'est qu'influence éphémère ou secondaire. Exemplarité et docilité sont donc des phénomènes de nature « spirituelle » et ils rejoignent ce qu'il y a de plus profond dans l'homme : « Il n'y a pas et il n'y a jamais eu une autre aristocratie que celle fondée sur ce pouvoir d'attraction psychique, espèce de loi de

⁹⁶ « Socialismo y aristocracia » in « *Escritos Políticos* », O.C. X, p. 239, cité dans Sánchez Cámara, *opus cit.*, p. 76. « lo que me importa es que, gobernando o no, las opiniones más acertadas, más nobles, más justas, más bellas, adquieran el predominio que les corresponden en los corazones de los hombres ».

gravitation spirituelle qui entraîne les hommes dociles en quête d'un modèle »⁹⁷. Ortega définit en dernière instance la société comme étant « l'unité dynamique spirituelle que forment un exemplaire et ses dociles »⁹⁸. Cela nous indique, nous dit-il, que la société est dans sa racine même un appareil de perfectionnement.

Le mécanisme exemplarité/docilité, en tant que principe de coexistence sociale, nous indique donc quatre choses : 1) ce mécanisme représente la force qui crée et maintient les sociétés, 2) il nous démontre que la société est composée d'une structure perfectionniste, 3) c'est un indicateur de la vitalité et du statut des différentes sociétés au cours des diverses époques, 4) cette relation entre exemplaire et docile, entre élite et masse, précède tout formalisme politique, économique, éthique et juridique puisqu'elle est à la racine même du fait social.

Bref, la mission ultime de la masse sera pour Ortega de suivre l'élite et de ne pas tenter de la supplanter, et ce, dans tous les domaines de la vie. La masse doit être docile à l'élite et suivre son exemple. L'élite, de son côté, doit évidemment être exemplaire et remplir son rôle d'« éducateur ». S'il y a indocilité des masses, ce sera au niveau politique que cela aura le moins d'importance puisque nous savons qu'Ortega accorde peu d'importance à ce niveau. Ainsi, si la masse est disciplinée dans tous les autres niveaux de la vie, son insoumission politique ne peut provoquer pratiquement aucun dommage :

Ou cela importera le plus que la masse se sache masse et, par conséquent, sente le désir de se laisser influencer, d'apprendre et de se perfectionner, c'est dans les ordres les plus quotidiens de la vie, dans leur manière de penser sur les choses

⁹⁷ EI, p. 105. « No hay, ni ha habido jamás, otra aristocracia que la fundada en ese poder de atracción psíquica, especie de ley de gravitación espiritual que arrastra a los dóciles en pos de un modelo ».

⁹⁸ EI, p.106. Il est nécessaire de mentionner que pour Ortega il n'y a pas et il ne doit pas y avoir qu'un seul type d'excellence. Il en énumère d'ailleurs six : le sage éminent, l'artiste de première classe, le militaire exemplaire, l'industriel parfait, l'ouvrier modèle et bien sûr, des femmes sublimes (!)... La carence prolongée de l'un ou l'autre de ces types de perfection se ferait sentir immédiatement au sein du développement sociétal. Chacune de ses fonctions possèdent ainsi son exemple à suivre et devrait, idéalement, travailler de pair avec les autres fonctions.

dont on parle dans les *tertulias* et qu'on lit dans les journaux, dans les sentiments avec lesquels ils affrontent les situations les plus vulgaires de l'existence.⁹⁹

Dans les moments historiques ascendants, créateurs, les masses se sentent masse, c'est-à-dire cette collectivité anonyme qui, aimant sa propre unité, la symbolise en choisissant certaines personnes sur lesquelles elles projeteront leur enthousiasme vital. Ainsi, dans ces moments, élite et masse respectent le rôle qu'elles ont à jouer au sein de la société. Voyons maintenant cela un peu plus en détail.

2.2.5 ÉLITE ET HISTOIRE : LE CONCEPT DE GÉNÉRATION

Il ne reste plus qu'à démontrer le lien que la théorie de l'élite entretient avec l'histoire. Comme nous l'avons déjà vu, l'histoire est pour Ortega une science qui possède sa propre raison originale, la raison historique. À l'aide de celle-ci, Ortega tentera de déterminer les causes des variations qui surviennent dans l'esprit humain. Mais comme toutes ces variations ne sont pas du même ordre, certains phénomènes historiques dépendent d'autres phénomènes historiques plus importants et indépendants. En effet, le corps de la réalité historique, tout comme le monde des valeurs et la dynamique sociétale, possède une anatomie « parfaitement hiérarchisée, un ordre de subordination, de dépendance entre les diverses classes de faits »¹⁰⁰. Ainsi, comme nous l'avons déjà vu, les changements de nature économique ou politique ne sont que de nature secondaire puisqu'ils dépendent des idées et des préférences morales et esthétiques d'une époque. Mais à leur tour, ces idées et préférences dépendent de quelque chose d'encore plus profond et premier, c'est-à-dire la

⁹⁹ *Ibid*, p. 126. « Donde más importa que la masa se sepa masa y, por tanto, sienta el deseo de dejarse influir, de aprender, de perfeccionarse, es en los órdenes más cotidianos de la vida, en su manera de pensar sobre las cosas de que se habla en las tertulias y se lee en los periódicos, en los sentimientos con que se afrontan las situaciones más vulgares de la existencia ».

¹⁰⁰ « El tema de nuestro tiempo », *O.C. III*, p. 146. « perfectamente jerarquizada, un orden de subordinación, de dependencia entre las diversas clases de hechos ».

sensation radicale devant la vie, la « sensibilité vitale » en cours, « le phénomène primaire dans l'histoire et le premier que nous aurions à définir afin de comprendre une époque »¹⁰¹.

Mais ces changements de sensibilité vitale, pour avoir de l'impact et des conséquences majeures, doivent se produire au sein de la collectivité et non pas seulement chez certains individus. C'est pourquoi un individu supérieur, en tant que membre de l'élite, ne peut agir de façon solitaire et espérer en même temps certaines variations substantives historiques. Un individu absolument hétérogène à la masse ne produira jamais aucun effet sur celle-ci et c'est pourquoi les variations historiques ne sont possibles que par la collectivité. La vie historique est une vie commune et la relation intrinsèque entre élite et masse est une condition nécessaire à tout changement historique puisqu'elle représente la dualité essentielle du processus de l'histoire collective : « Il n'est pas possible, ainsi, de séparer les « héros » des masses »¹⁰².

Pour Ortega, les variations de sensibilité vitale qui sont décisives dans l'histoire se présentent sous la forme de « génération » :

Une génération n'est pas une poignée d'hommes illustres, ni simplement une masse : c'est comme un nouveau corps social intègre, avec sa minorité de choix et sa foule, qui a été lancée sur le domaine de l'existence avec une trajectoire vitale déterminée. La génération, compromis dynamique entre masse et individu, est le concept le plus important de l'histoire et, pour le dire ainsi, le gond sur lequel celle-ci exécute ses mouvements.¹⁰³

¹⁰¹ *Ibid*, p. 146. « el fenómeno primario en historia y lo primero que habríamos de definir para comprender una época ».

¹⁰² *Ibid*, p. 147. Mais il ne faut pas se tromper ici. L'élite est tout de même toujours à la base de tout changement substantiel : seulement elle ne peut agir indépendamment des masses qui fournissent l'énergie nécessaire à ces changements. Ainsi, pour qu'une profonde modification historique survienne, il faut qu'une masse ait été influencée par une élite dans ce sens. « No cabe, pues, separar los « héroes » de las masas ».

¹⁰³ *Ibid*, p. 147. « Una generación no es un puñado de hombres egregios, ni simplemente una masa : es como un nuevo cuerpo social íntegro, con su minoría selecta y su muchedumbre, que ha sido lanzado sobre el ámbito de la existencia con una trayectoria vital determinada. La generación, compromiso

La génération représente donc l'unité avec laquelle on peut codifier, mesurer et comprendre les phénomènes historiques. Chaque génération représente un moment précis de la vitalité d'un peuple, possédant sa physionomie particulière et reflétant sa propre potentialité historique, c'est-à-dire une certaine « altitude vitale ». Maintenant, chaque génération naît l'une de l'autre et c'est pourquoi chacune possède, si l'on peut dire, deux dimensions : ce qui est reçu des autres générations (qui peut apparaître comme la réalité même) et ce qui naît d'elle-même (surgissement de sa propre spontanéité). L'esprit de chaque génération dépendra de l'addition de ces deux dimensions, c'est-à-dire de l'attitude qu'adoptera la majorité face à celles-ci : s'il y a homogénéité entre le reçu et l'original, il s'agira alors d'une époque cumulative; au contraire, s'il y a profonde hétérogénéité entre le reçu et l'original, il s'agira d'une époque éliminatoire et polémique.

Ainsi, toute génération, puisqu'elle possède une sensibilité vitale particulière, possède également une vocation propre, une mission historique. Mais, tout comme les individus, il arrive parfois qu'elle ne réalise pas sa vocation, laissant sa mission incomplète, infidèle à elle-même, dénudée d'élan fidèle. Nous arrivons maintenant aux conséquences d'une telle attitude.

2.3 LA RÉVOLTE DES MASSES

Maintenant que nous avons vu comment naît et fonctionne pour Ortega toute forme de société, voyons maintenant comment ces formes sociales dépérissent et disparaissent. Cette partie du chapitre est un des points centraux du travail, car elle est l'aboutissement et la synthèse de tout ce qui a été vu précédemment. Il faut donc voir cette partie en lien direct

dinámico entre masa e individuo, es el concepto más importante de la historia y, por decirlo así, el gozne sobre que ésta ejecuta sus movimientos ».

avec tout l'aspect moral et politique que l'on a étudié dans le chapitre I et dans les deux premières parties de ce chapitre.

2.3.1 ÉPOQUE « KITRA » ET ÉPOQUE « KALI »

Nous avons donc dit que les moments de plénitude historique étaient ceux où les deux instances fondant toute société, l'élite et la masse, respectaient leurs fonctions propres et remplissaient leurs missions. Cependant, s'il existe des moments historiques ascendants, où la dynamique élite-masse est à son niveau supérieur, il en existe également des « descendants » où cette dynamique est à son niveau le plus bas, c'est-à-dire des moments de décadence. Deux choses, selon Ortega, provoquent l'avènement de ces périodes que l'on pourrait qualifier d'« obscures » : d'une part, la perte des qualités d'excellence et d'influence de l'élite qui faisait d'elle un modèle à suivre; d'autre part, la rébellion de la masse contre cette aristocratie inefficace et corrompue. Cette dernière situation, bien qu'elle soit compréhensible, sera celle qui accélérera cependant le processus de fractionnement et de désorganisation de la société. Le problème est que cette masse, qui légitimement se révolte contre un pouvoir qui ne la représente pas, ne désirera nullement substituer à cette aristocratie une autre plus vertueuse. Tout ce qu'elle voudra, c'est anéantir toute forme de supériorité, croyant qu'il est possible de coexister socialement sans minorité excellente, sans aristocratie.

Mais puisque cela est impossible – car ne l'oublions pas, selon Ortega, une société sans aristocratie n'est pas une société proprement dite – il ne pourra s'ensuivre qu'une déchéance continuelle et accrue dans tous les secteurs de la vie, qu'ils soient publics ou privés. La raison est que, ne possédant pas les compétences nécessaires pour les tâches d'importance, la masse se rendra vite compte que les choses sont plus compliquées qu'elle ne se l'imaginait et qu'elle n'a pas la capacité de les régir. Devant cet effondrement complet, elle n'aura d'autre choix que de se rendre compte de la nécessité d'une élite pour le maintien de la vie en commun. Commencera alors une autre période où tombera toute théorie anti-

aristocratique et où se formera une nouvelle élite. La dynamique pourra donc reprendre sa place, permettant à nouveau le fleurissement de la société.

Il y aurait donc dans l'histoire une succession récurrente de ces deux types d'époque : « Il y a dans l'histoire une perpétuelle succession alternée de deux classes d'époques; des époques de formation d'aristocratie, et avec elles de la société, et des époques de décadence de ces aristocraties, et avec elles la dissolution de la société »¹⁰⁴. Ortega empruntera au rite indien (puranas) les termes d'époque *Kitra* et *Kali* afin d'expliquer cette succession d'époque. Dans les époques *Kali*, le régime des castes dégénère et les *sûdra*, c'est-à-dire les « inférieurs », montent dans l'échelle sociale parce que Brahmâ est tombé en torpeur. Devant cet événement, Vishnu prend alors la forme terrible de Shiva et détruit toutes les formes existantes. Finalement, Brahma se réveille, et, sous la physionomie de Vishnu, il recrée le Cosmos de nouveau et fait poindre la nouvelle époque *Kitra*.

Pour Ortega, le début du vingtième siècle est entré dans une période « Kali », de type descendant. Comme nous l'avons déjà vu, ce sera le diagnostic de l'Espagne¹⁰⁵ puis de toute l'Europe. Mais on ne pourra pas dire ici qu'il s'agit véritablement d'une époque de décadence et c'est cela qui en fera sa particularité. En effet, cette rébellion spécifique de la majorité sera caractérisée par le fait qu'elle est constituée d'un type d'homme qui n'a jamais existé avant dans l'histoire : l'homme-masse.

¹⁰⁴ EI, p. 98. « hay en la historia una perenne sucesión alternada de dos clases de épocas ; épocas de formación de aristocracias, y con ellas de la sociedad, y épocas de decadencia de esas aristocracias, y con ellas disolución de la sociedad ».

¹⁰⁵ Ce sera d'ailleurs la conclusion de *España Invertebrada*, conclusion qui expliquera la cause de cette « invertébration » de la culture espagnole : « La révolte sentimentale des masses, la haine envers les meilleurs, la rareté de ceux-ci – ici se trouve la racine véritable du grand échec hispanique ». EI, p.125.

2.3.2 *NAISSANCE D'UN NOUVEAU TYPE D'HOMME*

On assiste donc à l'avènement de la masse au plein pouvoir social¹⁰⁶. Mais les hommes qui la dirigent et les caractéristiques entourant cet événement sont uniques en leur genre.

2.3.2.1 *CROISSANCE DE LA VIE ET ÉLEVATION DU NIVEAU HISTORIQUE*

D'abord, il y a le fait premier que la foule est tout à coup devenue visible. Alors qu'avant elle était répartie un peu partout - vivant en petits groupes, de façon solitaire, les parties étant distantes l'une de l'autre - elle occupe maintenant les endroits raffinés de la culture humaine qui étaient réservés autrefois à une minorité : « Les individus qui composent ces foules préexistaient, mais non comme foule [...] La foule, soudainement, est devenue visible et s'est installée dans les lieux préférés de la société »¹⁰⁷. Les masses jouissent maintenant des biens de la minorité et utilisent les outils inventés par celles-ci : et cela non seulement au niveau de la technique matérielle, mais également et surtout au niveau des techniques sociales et juridiques. La vie de l'homme moyen est donc maintenant constituée de l'ensemble des possibilités et du répertoire vital caractérisant autrefois l'élite. Et puisque l'homme-moyen, c'est-à-dire l'opinion publique, représente le réel facteur des changements historiques, et puisque le niveau moyen de la vie a augmenté considérablement en une génération, on peut parler ici, dira Ortega, d'une « montée subite du niveau historique ».

¹⁰⁶ Il ne faut pas oublier que le mot « masse » ne doit jamais être entendu de façon quantitative ou représentant une classe sociale. Bien qu'il s'agisse du plus grand nombre, ce dénominateur est avant toute chose un qualificatif, un trait psychologique, un mode d'être, qui peut se retrouver dans tous les niveaux de classes sociales. C'est pourquoi on utilisera le terme « homme-masse » afin de désigner plus clairement ce mode d'être particulier.

¹⁰⁷ RM, p. 144-145. « Los individuos que integran estas muchedumbres preexistían, pero no como muchedumbre [...] La muchedumbre, de pronto, se ha hecho visible, se ha instalado en los lugares preferentes de la sociedad ».

L'homme moyen a, pour ainsi dire, atteint un niveau de vie supérieur. Il y a eu, de façon générale, une réelle croissance de la vie au sein d'un monde qui a élargi considérablement ses frontières spatio-temporelles. Par les moyens de transport, la technique et les sciences, la proportion du monde a augmenté pour l'homme autant de façon physique que temporelle et celui-ci s'est soudainement ouvert à chacun des individus (par physique on entend par exemple la possibilité d'aller plus loin et plus vite et par temporelle la connaissance de plus en plus approfondie du passé). Les limites du monde se sont donc élargies et ce dernier contient maintenant, et c'est cela le point le plus important, beaucoup plus de choses. La potentialité vitale et humaine s'est accrûe énormément, les possibilités sont devenues quasiment illimitées, et ce, autant dans les domaines de la consommation, de l'emploi, des loisirs, du sport (performances records) et même des idées. Il y a finalement ce simple fait statistique qui parle de lui-même : depuis le début de l'histoire européenne au sixième siècle jusqu'en l'an 1800, l'Europe n'est jamais parvenue à dépasser 180 millions d'habitants; puis, de 1800 à 1914, la population s'est élevée, en un peu plus d'un siècle, de 180 à 460 millions d'habitants... Et si cela fut possible, c'est par la fusion de deux principes : la démocratie libérale et la technique. Nous y reviendrons un peu plus loin.

Pour Ortega, c'est dans cette croissance subite de la vie, dans cette élévation rapide du niveau historique que l'on doit chercher les sources de l'apparition de l'homme-masse et des symptômes qui s'ensuivent: « Tout le bien, tout le mal du présent et du futur immédiat a pour cause et comme racine cette élévation générale du niveau historique »¹⁰⁸. Car ici l'on ne parle pas nécessairement de qualité de vie, mais bien de croissance, de potentialité, de « quantitativité » de la vie. Certes, l'homme vit plus, mais pas nécessairement mieux qu'avant. Voyons maintenant comment cette élévation du niveau de vie est due au travail et à l'influence du dix-neuvième siècle et à la perception que le vingtième siècle a eue de celui-ci.

¹⁰⁸ *Ibid*, p.153. « Todo el bien, todo el mal del presente y del inmediato porvenir tienen en este ascenso general del nivel histórico su causa y su raíz ».

2.3.2.2 *PLÉNITUDE, INFLUENCE ET PERCEPTION DU XIX^e SIÈCLE*

Nous avons dit que l'homme-masse était né d'une « montée subite » du niveau historique, ce qui a permis un accroissement considérable des niveaux de vie. Nous devons maintenant comprendre que tout cela a été préparé d'un côté comme de l'autre par le dix-neuvième siècle, c'est-à-dire grâce à celui-ci et en réaction à son égard. Ainsi, malgré que l'homme-masse soit différent de l'homme du dix-neuvième siècle, il a été produit et préparé par celui-ci, en lui léguant certains aspects de la vie que je vais énumérer ici en trois points.

1) Facilité matérielle : jamais l'homme moyen n'a pu résoudre avec tant d'aisance ses problèmes économiques.

2) Facilité et sécurité physique : avec le confort et l'ordre public le monde apparaît alors hors de danger et les hommes exemptés d'empêchements.

3) Tombée des limitations civiles et morales : disparition des barrières sociales et perte des privilèges associés à certaines personnes ; l'homme apprend que tous les hommes sont légalement égaux.

Jamais dans l'histoire de telles conditions ont-elles été disponibles en même temps pour un si grand nombre d'hommes. Et deux facteurs, comme nous l'avons mentionné, sont à la source de cette innovation historique : la démocratie libérale et la technique. Le dix-neuvième siècle n'a pas inventé ces deux concepts (qui sont le fruit du dix-septième et du dix-huitième siècle), mais il a eu l'honneur de les implanter, de les mettre en application. Et c'est ce qui a engendré le début d'un nouveau siècle constitué d'un genre d'homme à part de tous les autres hommes :

Jamais dans toute l'histoire l'homme avait été mis dans une circonstance où un contour vital qui ressemblerait même de loin à ce que ces conditions déterminent. Il s'agit, en effet, d'une innovation radicale dans le destin humain qui est implanté par le XIX^e siècle. Il se créa un nouveau scénario de l'existence de

l'homme, nouveau et dans le physique et dans le social. Trois principes ont rendu possible ce nouveau monde : la démocratie libérale, l'expérimentation scientifique et l'industrialisme. Les deux derniers peuvent se résumer en un seul : la technique.¹⁰⁹

Chaque époque possède une sensation vitale différente face à elle-même et à l'époque précédente (rappelons-nous la théorie des générations). Pour certaines d'entre elles, les temps passés sont supérieurs à leur présent; pour d'autres, ce sont elles qui sont supérieures aux époques précédentes. Il existe également parmi ce dernier type des époques où on a l'impression que l'on est arrivé à une certaine plénitude vitale, à une certaine plénitude des temps, où les désirs et les espérances sont réalisées, ont atteint leurs fins, tout comme si la vie historique avait atteint la pleine maturité. Mais une époque qui a satisfait ses désirs et ses idéaux et qui ne peut ou ne veut les renouveler est souvent condamnée à rétrograder : l'authentique plénitude vitale, nous dit le philosophe, ne consiste pas dans la satisfaction, le succès ou l'achèvement puisque que ce genre de plénitude est toujours signe de conclusion. Tel fut le cas du dix-neuvième siècle.

L'époque de l'homme-masse naîtrait donc immédiatement après une époque de « plénitude », satisfaite d'elle-même. Le vingtième siècle a réussi à s'échapper de cette époque figée qu'a été le dix-neuvième siècle et ne croit plus en la possibilité de temps définitifs, certains et pour toujours cristallisés, comme tentait de le faire la culture moderne. Un grand soupir de soulagement et un grand souffle de liberté ont enfin rejailli, laissant place de nouveau à un monde incertain, imprévisible et inépuisable où tout est possible, c'est-à-dire un monde synonyme de vie authentique et de réelle plénitude vitale. C'est pourquoi on ne peut pas parler ici de décadence proprement dite de la modernité, comme plusieurs ont été tentés de le faire. Selon Ortega, la décadence partielle n'existe pas : une décadence est un

¹⁰⁹ *Ibid*, p. 176-177. « Jamás en toda la historia había sido puesto el hombre es una circunstancia o contorno vital que se pareciera ni de lejos al que esas condiciones determinan. Se trata, en efecto, de una innovación radical en el destino humano que es implantada por el siglo XIX. Se crea un nuevo escenario para la existencia del hombre, nuevo en lo físico y en lo social. Tres principios han hecho posible ese nuevo mundo : la democracia liberal, la experimentación científica y el industrialismo. Los dos últimos pueden resumirse en uno : la técnica ».

passage d'un stade supérieur à un stade inférieur et la seule décadence absolue existante est celle qui consiste en une diminution de la vitalité. Et on assiste exactement au contraire.

En effet, l'homme commun sent que la vie présente se trouve à être « meilleure », plus « vie », que toutes les vies antérieures et pour rien au monde il ne voudrait revenir en arrière. D'après Ortega, une vie qui ne préfère aucune autre vie qu'elle-même, qui se préfère elle-même, ne peut en aucun cas s'appeler déchéante ou décadente. Et par cette forte sensation de vitalité jamais ressentie, toute attention et tout respect ont été perdus envers le passé : « Pour la première fois nous nous retrouvons avec une époque qui fait table rase de tout classicisme, qui ne reconnaît aucunement dans le passé de possibles modèles ou normes, et qui, survenant au bout de tant de siècles sans discontinuité d'évolution, apparaît, néanmoins, comme un commencement, une aube, une initiation, une enfance »¹¹⁰. On assiste donc à une époque qui croit être plus que toutes les autres, mais qui se perçoit en même temps comme un commencement, sans être sûre de ne pas être une agonie, étant sûrement inférieure à elle-même.

C'est que d'énormes masses d'hommes ont été projetées dans l'histoire à un rythme tellement rapide qu'il a été impossible de leur inculquer quoi que ce soit de la culture ayant formé la civilisation. Pour notre auteur, l'homme du vingtième siècle possède sans contredit une âme plus saine et plus forte, mais aussi plus simple que celle des siècles passés. C'est comme si un homme primitif avait soudainement surgi au milieu d'une antique civilisation : toutes les techniques lui ont été apprises et tous les avantages lui appartiennent, mais il n'a pas pu être éduqué face à la tradition et aux grands devoirs historiques. L'« esprit » de la civilisation ne lui a pas été transmis et c'est pourquoi il ne peut faire autre chose que de le rejeter - puisqu'il ne le connaît pas ni ne le comprend - croyant pouvoir gouverner le monde

¹¹⁰ *Ibid*, p. 162. « De aquí que por vez primera nos encontramos con una época que hace tabla rasa de todo clasicismo, que no reconoce en nada pretérito posible modelo o norma, y sobrevenida al cabo de tantos siglos sin discontinuidad de evolución, parece, no obstante, su comienzo, una alborada, una iniciación, una niñez ».

en faisant fi des complexités du passé et des aléas de l'histoire. Pour Ortega, quelques années de ce type de régime peuvent suffire à faire revenir une civilisation, dont l'Europe, à un stade de pure barbarie. On assisterait ainsi tranquillement à « l'invasion verticale des barbares », utilisant l'expression de Walther Rathenau¹¹¹, afin d'exprimer ce qui est en train d'advenir à l'une des plus vieilles civilisations du monde. L'homme-masse met en danger éminent *les principes mêmes* à qui il doit la vie. Mais avant d'aller plus loin dans ce sens, voyons rapidement quel diagnostic s'impose devant cet événement unique.

2.3.2.3 DIAGNOSTIC DE LA SITUATION

L'apparition de l'homme-masse peut être source du plus grand bien comme du plus grand mal. Selon Ortega, la révolte des masses peut être positive comme elle peut être négative, elle peut signifier une transition vers une nouvelle organisation de l'humanité comme elle peut mener à une totale catastrophe du destin humain. Le progrès doit souvent courir le risque d'être menacé de révolution, de rétrocessions et de rétrogradations... Ici tout est possible. Mais Ortega se demande nerveusement quelles sont réellement les capacités d'un tel type d'homme à prendre le contrôle de la civilisation... Il faut d'ailleurs voir cette interrogation comme *la* question première sur laquelle repose *La révolte des masses* : « J'ai mesuré l'homme-moyen actuel quant à sa capacité à continuer la civilisation moderne et en ce qui concerne son adhésion à la culture »¹¹². Deux questions peuvent alors se poser : 1) est-il possible de réformer un tel type d'homme ? et 2) la masse pourra-t-elle un jour aspirer à la vraie vie individuelle, dans le sens libéral du terme ? Après l'analyse de la situation et malgré la bonne foi de notre auteur, la balance n'aura d'autre choix que de pencher vers un certain pessimisme. C'est à ce diagnostic que la prochaine section va s'intéresser¹¹³.

¹¹¹ Industriel, homme politique et théoricien social allemand (1867-1922).

¹¹² *Ibid*, p. 139. « He medido al hombre medio actual en cuanto a su capacidad para continuar la civilización moderna y en cuanto a su adhesión a la cultura ».

¹¹³ Bien sûr, nous sommes conscients que tous ces propos ont été écrits selon les circonstances de l'époque, c'est-à-dire celles de la première moitié du vingtième siècle. On aurait tendance à vouloir

2.3.3 LA DISSECTION DE L'HOMME-MASSE

Bien sûr, certains traits de l'apparition de l'homme-masse peuvent sembler très positifs : 1) la vie moyenne se trouve aujourd'hui à un niveau supérieur comparativement à toutes les époques passées ; 2) L'homme-masse se croit délivré du passé ; 3) il possède une potentialité incroyable et un nombre quasi illimité de possibilité et de ressources, 4) il vit dans une facilité et sécurité matérielle et physique, 5) le principe d'égalité triomphe. Un survol rapide de ces caractéristiques peut facilement porter à croire qu'il s'agit d'une situation positive. Et en fait, elle l'est d'une certaine manière. Mais le doute surgit lorsque l'on analyse ceux qui disposent de ces bénéfices et ce qu'ils en font.

Le problème est que ces avantages peuvent facilement tourner en désavantages et mener à des conséquences négatives très graves lorsque l'on constate le manque total de projets sociaux et l'incapacité évidente de l'homme-masse à gouverner et à assurer la cohésion sociale, le « vivre ensemble » (*convivencia*). Devant ce tableau, on voit poindre un monde vide de projets, d'anticipations et d'idéaux. Car bien que toutes les possibilités soient ouvertes, bien qu'il se sente capable de tout réaliser, bien qu'il ait un pouvoir énorme, l'homme-masse ne sait pas quoi réaliser et à la fin il ne réalise rien. Sa vie même manque de projet et va à la dérive, mais il croit tout de même avoir le droit de gouverner. On vit dès lors au jour le jour, pour l'urgence du présent et non pour les calculs futurs, et on évite ou repousse constamment les conflits au lieu de les résoudre.

Ce qui avant était considéré comme des bénéfices de la chance et qui inspirait une humble gratitude envers le destin s'est maintenant converti en droits qui ne sont plus appréciés et qui s'exigent. La vie d'autrefois signifiait pour l'homme-moyen limitation,

immédiatement comparer cette situation décrite par Ortega avec l'époque présente. Mais nous ne développerons pas dans ce chapitre la comparaison, la critique ou l'extension que ces propos peuvent avoir avec la situation contemporaine. Ce travail sera fait au cours du quatrième chapitre.

obligation, dépendance, « en un mot, pression »¹¹⁴ : autrefois, le monde était, autant pour le riche et le puissant que pour le pauvre, un milieu de pauvreté, de difficultés et de dangers. Maintenant, l'homme-moyen n'a plus à se limiter et ses appétits peuvent grandir indéfiniment, exempté des toutes les difficultés et des dangers d'antan, choses dont il n'a même plus conscience. De plus, ce monde plein de potentiel lui promet que demain sera encore plus grand, plus riche, plus parfait, toujours croissant et toujours meilleur. Si bien qu'au sein de ce monde qui semble si parfait et si prometteur, ce nouvel homme ne réalise pas et ne respecte pas tous les efforts et les vertus humaines sous-jacents à sa création : il croit, en effet, que tout cela est simplement le fruit de la nature. Il ignore la racine même des principes de la civilisation.

Cet homme procède donc d'une part à l'expansion libre de tous ses désirs vitaux et agit, d'autre part, avec totale ingratitude envers ce qui a rendu possible la facilité de son existence. Il a donc l'attitude de l'enfant gâté (*niño mimado*), croyant que lui seul existe, ne comptant sur personne sinon lui-même. Ce trait psychologique donnera lieu à l'une des thèses principales de *La Révolte des masses* :

Ma thèse est celle-ci : la perfection même avec laquelle le XIX^e siècle a donné une organisation à certains ordres de la vie est à l'origine du fait que les masses qui en bénéficient ne la considèrent pas comme une organisation, mais bien comme quelque chose de naturel. Ainsi s'explique et se définit l'état d'âme absurde que ces masses révèlent : rien ne les préoccupe plus que leur bien-être, mais en même temps elles ne sont pas solidaires devant les causes de ce bien-être. Comme elles ne voient pas dans les avantages de la civilisation une invention et une construction prodigieuse qu'on peut seulement soutenir avec de grands efforts et avec précaution, elles croient que leur rôle se réduit à les exiger péremptoirement, comme s'ils étaient des droits originaires.¹¹⁵

¹¹⁴ *Ibid.* p. 177. « en una palabra, presión ».

¹¹⁵ *Ibid.* p. 179. « Mi tesis, pues, es ésta : la perfección misma con que el siglo XIX ha dado una organización a ciertos órdenes de la vida es origen de que las masas beneficiarias no la consideren como organización, sino como naturaleza. Así se explica y define el absurdo estado de ánimo que esas masas revelan : no les preocupa más que su bienestar y al mismo tiempo son insolidarias de las causas de ese bienestar. Como no ven en las ventajas de la civilización un invento y construcción prodigiosos,

La masse n'a jamais prétendu à ce niveau avoir le droit ou la capacité d'intervenir dans les activités réservées aux minorités qualifiées : en effet, les masses antérieures comprenaient au moins que pour le faire elles devaient acquérir certaines qualités qui leur enlèveraient *ipso facto* le caractère de « masse ». Elle connaissait tout de même le rôle qu'elle devait jouer dans une dynamique sociale saine et comprenait également le rôle de son opposé. Ainsi, le problème n'est pas tant que la masse désire intervenir tout à coup dans les activités réservées antérieurement à l'élite puisque, comme nous l'avons démontré plus haut, ce type d'attitude est synonyme que l'élite ne remplit plus sa fonction. Il serait donc légitime pour la masse de vouloir prendre le pouvoir pour ensuite se rendre compte qu'une société ne peut exister sans minorité compétente. Le réel problème se trouve ailleurs et c'est ce qui nous amènera à comprendre qui est l'homme-masse exactement et comment son apparition a été possible.

C'est que pour Ortega ce type d'homme agit et gouverne directement sans lois en imposant ses aspirations et ses goûts. La vieille démocratie était imprégnée de libéralisme et d'enthousiasme pour la loi : en servant ces principes, l'individu s'obligeait alors à faire preuve d'une grande discipline face à lui-même. Sous la protection du principe libéral et de la norme juridique, il était possible pour les minorités de vivre et d'agir adéquatement. Mais l'avènement de ce qu'Ortega nomme l'« hyperdémocratie » vient briser ce cadre. L'homme-masse est hostile à la loi et est « antilibéral » : « Aujourd'hui nous assistons au triomphe d'une hyperdémocratie dans laquelle la masse agit directement sans lois, par l'intermédiaire de pressions matérielles, imposant ses aspirations et ses goûts »¹¹⁶. Il est faux de croire que la masse désire encore charger de pouvoir une personne spécifique. Cela est justement la démocratie libérale. La masse croit maintenant qu'elle a le droit d'imposer ses propres valeurs et qu'elle peut elle-même exercer le pouvoir. Mais ce qui est vraiment grave, c'est

que sólo con grandes esfuerzos y cautelas se puede sostener, creen que su papel se reduce a exigirlos perentoriamente, cual si fuesen derechos nativos ».

¹¹⁶ *Ibid*, p.148. Nous reviendrons plus en détail sur ce qu'Ortega nomme « hyperdémocratie » dans le troisième chapitre. « Hoy asistimos al triunfo de una hiperdemocracia en que la masa actúa directamente sin ley, por medio de materiales presiones, imponiendo sus aspiraciones y sus gustos ».

que cette masse ne fait même pas semblant d'être surdouée ou compétente : elle sait très bien qu'elle ne l'est pas et en plus impose son incompétence à tous les niveaux : « Ce qui est caractéristique du moment, c'est que l'âme vulgaire, se sachant vulgaire, a l'audace d'affirmer le droit de la vulgarité et l'impose ou elle le veut »¹¹⁷. La vulgarité atteint donc désormais le statut de droit et elle est divulguée partout.

Pour bien comprendre la psychologie de l'homme-masse, on peut utiliser toutes les caractéristiques que l'on a définies plus haut comme étant celles de la vie vulgaire, basées sur ce manque d'authenticité et de spiritualité. Mais en plus d'être le représentant de cette vie vulgaire, l'homme-masse ne veut faire appel à aucune instance hors de lui et il veut supplanter l'élite, car il se sent entièrement souverain de sa vie. C'est que triomphe maintenant l'égalitarisme pur : l'homme-masse ne peut supporter tout ce qui est différent, individuel, qualifié ou meilleur que lui. Tout le monde doit être comme tout le monde sous la peine d'être éliminé, car « être différent c'est indécent ». Mais ce qu'il déteste le plus, pour ne pas dire à mort, c'est tout ce qui se prétend être ou est supérieur à lui. C'est un être constitué d'hermétisme face à l'autre et d'indocilité face à ce qui est supérieur.

Et ces deux défauts majeurs ne se retrouvent pas, bien entendu, seulement au niveau politique, mais également aux niveaux intellectuel et moral. L'homme-masse est loin d'être stupide et il possède des capacités intellectuelles bien supérieures à celle des époques précédentes. Le problème c'est qu'il ne les utilise pas et se replie sur lui-même, imposant, comme nous l'avons déjà mentionné, la vulgarité dans tous les domaines sans s'en cacher. L'homme-masse a ainsi des idées sur tout – ses propres idées – et il ne veut pas écouter, discuter ou consulter, mais bien juger, prononcer et décider. Il possède ainsi une vaste gamme d'idées, mais il lui manque les « facultés cognitives » adéquates pour gérer ces idées. Selon Ortega, jamais dans le passé l'homme vulgaire n'avait cru avoir d'idées sur ce que les choses

¹¹⁷ *Ibid.* p.14. « Lo característico del momento es que el alma vulgar, sabiéndose vulgar, tiene el denuesto de afirmar el derecho de la vulgaridad y lo impone dondequiera ».

doivent être ou ne pas être, car il avait conscience de sa limitation et de sa non-qualification à théoriser. Il possédait certes des croyances, des traditions, des expériences, des proverbes voire des opinions, mais il ne pensait pas posséder de jugements théoriques dans les domaines intellectuels ou politiques. Du coup, cela ne l'intéressait même pas : il comprenait que cela ne faisait pas partie de sa fonction et de ses compétences.

Mais n'est-ce pas un avantage que l'homme-moyen soit désormais cultivé de cette façon? N'est-ce pas une avancée certaine, un progrès énorme pour l'humanité? Ortega nous dit que non puisque les « idées » de cet homme ne sont ni authentiques ni représentatives de la culture puisqu'elles ne se réfèrent à aucune instance normative. Et il ne peut y avoir de culture s'il n'y a pas de normes, de règles et de principes auxquels l'on peut faire référence. Cette absence de références nous mène alors à parler de « barbarie » :

Il ne vaut pas la peine de parler d'idée ou d'opinion dans un contexte où l'on n'admet pas une instance qui les régit, une série de normes à laquelle la discussion peut faire appel [...] Quand manquent toutes ces choses [normes, règles, principes], il n'y a pas de culture; il y a, dans le sens le plus strict du mot, barbarie [...] La barbarie est absence de normes et de références possibles¹¹⁸.

Et cette absence de références, cette barbarie au sein de la civilisation, mène à ce qu'Ortega nomme l'*action directe*, c'est-à-dire la suppression de toutes démarches normatives et l'imposition sans consultation ni concession de la chose désirée.

Ortega nous donne comme exemple de ce mode d'action le syndicalisme et le fascisme, qui donnent naissance à un type d'homme qui ne veut pas donner de raison ni avoir raison, mais qui veut tout simplement imposer ses opinions de façon résolue et absolue: « Voici la nouveauté : le droit à ne pas avoir raison, la raison de la déraison »¹¹⁹. Est ainsi

¹¹⁸ *Ibid*, p. 188-189. « No vale hablar de ideas u opiniones donde no se admite una instancia que las regula, una serie de normas a que en la discusión cabe apelar [...] Cuando faltan todas esas cosas [normes, règles, principes] no hay cultura; hay, en el sentido más estricto de la palabra, barbarie [...] La barbarie es ausencia de normas y de posible apelación ».

¹¹⁹ p. 189. « Ha aquí lo nuevo: el derecho a no tener razón, la razón de la sinrazón ».

rejetée toute vie en commun basée sur des normes – maintenant remplacée par une cohabitation barbare – et la violence, qui ne doit être que l'*ultima ratio* (une raison exaspérée), est désormais proclamé comme *prima ratio* (l'unique raison). Tout compromis est alors impossible puisque la violence est cette norme qui propose l'annulation de toute norme et qui supprime tout intermédiaire entre notre intention et son imposition. Elle est, comme le dira notre philosophe, la *Carta Magna* de la barbarie, menant à la rupture et à la dissociation. La *convivencia* est ainsi mise en péril par la suppression des instances indirectes, remplacée par les actions directes, et ce, sous le couvert de la violence.

Mais cette attitude n'est pas seulement attribuable à « l'homme-moyen » non spécialisé, mais également à l'homme de science, au technicien, au spécialiste. Ce dernier type d'homme, qui pourtant est le détenteur de la science, tend à ne plus faire le lien entre la technique et la science pure et expérimentale, qui est la source d'où jaillit toute technique. Ainsi, autant la masse ne fait-elle que bénéficier de la technique sans savoir ce qui la rend possible, autant le technicien, tout en étant le représentant, ne s'intéresse pas du tout au sort de la science :

À plus forte raison si, comme nous le verrons, cette indifférence envers la science comme telle apparaît, peut-être avec plus de clarté que partout ailleurs, dans la masse même des techniciens – médecins, ingénieurs, etc., lesquels ont l'habitude d'exercer leur profession avec un état d'esprit pour l'essentiel identique à celui qui se contente d'utiliser l'automobile ou d'acheter un tube d'aspirine –, sans la moindre solidarité intime avec le destin de la science, de la civilisation.¹²⁰

Le problème est que la science expérimentale a besoin de la masse tout comme la masse a besoin d'elle sans quoi il est impossible de soutenir le nombre croissant d'hommes existant aujourd'hui. Ortega veut ainsi nous faire comprendre qu'il est difficile de profiter des avantages de la civilisation sans les soutenir.

¹²⁰ p. 199. « Máxime si, según veremos, este despego hacia la ciencia como tal aparece, quizá con mayor claridad que en ninguna otra parte, en la masa de los técnicos mismos – de médicos, ingenieros, etc., los cuales suelen ejercer su profesión con un estado de espíritu idéntico en lo esencial al de quien se contenta con usar del automóvil o comprar el tubo de aspirina –, sin la menor solidaridad íntima con el destino de la ciencia, de la civilización ».

L'homme de science actuel, le spécialiste, est donc le prototype même de l'homme-masse. Afin de progresser, la science a bien sûr besoin que les hommes de science se spécialisent, mais la science elle-même n'a pas besoin et ne doit pas se spécialiser puisqu'elle perdrait immédiatement toute valeur de vérité. Le scientifique, selon notre auteur, de par la limitation de son champ d'études, perd désormais progressivement contact avec les autres parties de la science et donc avec cette interprétation générale et intégrale de l'Univers sur laquelle justement sont basés les préceptes de la civilisation européenne. Le spécialiste ne connaît que sa branche spécifique et même plus, qu'une partie ciblée de cette branche spécifique : « le spécialiste « connaît » très bien son petit coin d'Univers; mais il ignore la racine de tout le reste »¹²¹.

On a ainsi affaire à un « savant-ignorant » qui se comportera dans toutes les questions qu'il ignore non pas comme un ignorant, mais avec toute l'arrogance d'un homme qui est savant dans son domaine :

En le spécialisant, la civilisation l'a rendu hermétique et satisfait à l'intérieur de sa limitation; mais cette même sensation intime de maîtrise et de valeur l'amènera à vouloir prédominer à l'extérieur de sa spécialité. D'où résultera que, même dans ce cas, qui représente un maximum d'homme qualifié – le spécialisme – et, par conséquent, ce qui est le plus opposé à l'homme-masse, le résultat sera qu'il se comportera sans qualification et comme homme-masse dans presque toutes les sphères de la vie.¹²²

Finalement, devant ce tableau sombre, se dresse le plus grand danger qui menace la civilisation européenne et qui vient d'elle-même, tout comme les autres menaces d'ailleurs qui pèsent sur elle. Et cette menace, qui constitue l'une de ses plus grandes gloires, c'est l'État contemporain :

¹²¹ p. 218. « el especialista « sabe » muy bien su mínimo rincón de universo; pero ignora de raíz todo el resto ».

¹²² p. 219. « Al especializarlo, la civilización le ha hecho hermético y satisfecho dentro de su limitación; pero esta misma sensación íntima de dominio y valía le llevará a querer predominar fuera de sus especialidad. De donde resulta que, aun en este caso, que representa un máximo de hombre cualificado – especialismo– y, por tanto, lo más opuesto al hombre-masa, el resultado es que se comportará sin cualificación y como hombre-masa en casi todas las esferas de la vida »

Cela est le danger majeur qui aujourd'hui menace la civilisation: l'étatisation de la vie, l'interventionnisme de l'État, l'absorption de toute spontanéité sociale par l'État; c'est-à-dire, l'annulation de la spontanéité historique, qui en définitive soutient, nourrit et pousse les destins humains.¹²³

L'homme masse n'a pas conscience que l'État est une création humaine nécessitant l'entretien constant de certains talents et de certaines vertus et il croit, comme pour la technique, que l'État est déjà là, *a priori*, pour assurer sa vie. L'homme-masse voit dans l'État un pouvoir anonyme et comme il se sent lui-même anonyme, il croit que l'État lui appartient : « L'État c'est moi »¹²⁴. Ainsi, dès qu'une difficulté, un problème ou un conflit surgira, l'homme-masse aura tendance à exiger que cela soit assumé immédiatement et entièrement par l'État. On a donc affaire à un interventionnisme étatique pur où toute la vie se bureaucratise, où la société vit pour l'État et l'homme pour l'appareil gouvernemental : « L'étatisme est la forme supérieure que prennent la violence et l'action directe, constituées en normes. Au travers et par l'intermédiaire de l'État, machine anonyme, les masses agissent par elles-mêmes »¹²⁵. Comme le disait Mussolini: « Tout pour l'État; rien hors de l'État; rien contre l'État ».

CONCLUSION

Voilà donc ce qui complète l'exposition de la conception ortéguienne de l'élite et de la masse. Nous avons vu dans ce chapitre le contexte d'émergence de cette conception, la dialectique nécessaire existant entre ces deux notions ainsi que les conséquences de sa rupture. Nous avons également pu constater, à l'aide du premier chapitre, en quoi cette approche politique et sociologique est en fait ancrée au sein d'une philosophie morale dont

¹²³ p. 225. « Este es el mayor peligro que hoy amenaza a la civilización: la estatificación de la vida, el intervencionismo del Estado, la absorción de toda espontaneidad social por el Estado; es decir, la anulación de la espontaneidad histórica, que en definitiva sostiene, nutre y empuja los destinos humanos ».

¹²⁴ p. 225. « El estado soy yo ».

¹²⁵ p. 227. « El estatismo es la forma superior que toman la violencia y la acción directa, constituídas en norma. Al través y por medio del Estado, máquina anónima, las masas actúan por sí mismas ».

les fondements proviennent d'une restructuration des concepts de vie, de raison et d'histoire. Maintenant que nous avons un aperçu clair et quasi complet de cette partie de la philosophie ortéguienne, nous pouvons enfin dépasser les limites de notre auteur afin d'élargir la problématique à un contexte un peu plus large, autant historiquement que théoriquement. Et cet élargissement sera fait dans une optique bien précise, c'est-à-dire le rapport existant entre l'élite et les systèmes politiques démocratiques, entre l'aristocratie et la démocratie. C'est ce à quoi le troisième va s'intéresser.

CHAPITRE III

ÉLITE ET DÉMOCRATIE : LA DIALECTIQUE ÉLITE-MASSE FACE À L'ÉLITISME DE LA PREMIÈRE MOITIÉ DU XX^E SIÈCLE

Après avoir vu ce que représente la dialectique élite-masse ainsi que le lien essentiel qu'elle entretient avec la philosophie morale d'Ortega, nous voudrions maintenant comprendre ce que représente cet élitisme face à la démocratie et quelle est l'originalité de cette position. Trois raisons motivent notre première intention: 1) le système politique idéal proposé par Ortega est une démocratie libérale, 2) les liens qui existent entre les notions d'hyperdémocratie, de libéralisme et d'homme-masse sont primordiaux pour la compréhension de la « révolte des masses », 3) ce rapport entre démocratie et élitisme permettra une critique ultérieure de la dialectique, et ce, en lien avec nos systèmes démocratiques contemporains. Les raisons qui motivent notre deuxième intention sont les suivantes: 1) montrer les grandes lignes du débat élitiste de la première moitié du vingtième siècle, 2) déterminer les sources théoriques de ce débat, 3) établir les similitudes et l'originalité de l'élitisme ortéguien face à ce débat.

3.1 REPÈRES COMMUNS SUR LES NOTIONS D'ÉLITE ET DE DÉMOCRATIE

Avant de présenter la conception démocratique ortéguienne, nous aimerions d'abord donner quelques repères communs face à la notion d'« élite » et de « démocratie ». Mentionnons premièrement quelques définitions communes, comme celle de Lasswell, Lerner et Rothwell: « Le concept d'élite est de nature descriptive et classificatoire, désignant

les détenteurs des hautes positions dans une société donnée. Il y a autant d'élites qu'il y a de valeurs »¹²⁶. On peut aussi citer Cámara¹²⁷, qui nous dit qu'« élite » fut le terme historiquement utilisé par les Français pour désigner les « meilleurs » (équivalent à *minoría selecta* en espagnol), c'est-à-dire le groupe étant considéré comme le plus préparé pour les tâches politiques, économiques et culturelles dans une société ou une association.

Il serait possible de dénombrer plus ou moins cinq types d'élite : 1) l'élite héréditaire, 2) l'élite de richesse, 3) l'élite de « vertu », c'est-à-dire l'« ensemble des personnes considérées comme les meilleures, les plus remarquables d'un groupe, d'une communauté »¹²⁸, 4) l'élite de mérite ou de culture (diplômes, distinctions, hautes positions, etc.), et 5) l'élite de pouvoir. Évidemment, ces types d'élite ne sont pas isolés et peuvent très bien se mêler les uns aux autres. Bien que ce concept réfère toujours aux détenteurs de positions supérieures dans la société (peu importe ce que sont ces positions), il a été utilisé dans de si nombreux contextes et est apparu sous tant de différents aspects, qu'il en résulte un concept « flou », occupant un vide dans le langage scientifique.

Malgré cette confusion du terme, il est tout de même commun de faire une distinction fondamentale entre les théories démocratiques et les théories élitistes. Celles-ci paraissent même souvent comme étant quelque chose de dichotomique, l'une empêchant l'autre d'exister ou de progresser. Mais évidemment, tout cela n'est pas si simple. L'opposition élitisme / « gouverné par quelques-uns » et démocratie / « gouverné par le peuple », tout comme l'opposition « gouverné pour l'intérêt de tous » et « gouverné pour l'intérêt privé et égoïste », sont très réductrices, peut-être même fausses et irréalistes. L'élite est pratiquement toujours associée par ses défenseurs à la vertu et à de multiples qualités « supérieures », non pas

¹²⁶ D. Lasswell, Harold, Lerner, Daniel, Easton Rothwell, C., *The Elite Concept*, in *Political elites in a democracy*, ouvrage collectif édité par Peter Bachrach, Atherton Press, New-York, 1971, p. 14. « The concept of elite is classificatory and descriptive, designating the holders of high positions in a given society. There are as many elite as there are values ».

¹²⁷ Sánchez Cámara, *opus cit*, p. 105.

¹²⁸ *Le Petit Robert*, 2001.

destinée à la satisfaction des intérêts personnels, mais à la défense de l'intérêt de tous, de la société. Jamais une théorie de l'élite, à notre connaissance, n'a été proposée sans cette vision. L'élitisme et la démocratie ne diffèrent donc pas quant au but du gouvernement, qui est toujours de sauvegarder l'intérêt de la communauté, mais dans la façon de le faire et dans le rôle que les dirigeants et les dirigés doivent jouer.

Si les théories élitistes en général ne rejoignent pas de prime abord les théories démocratiques sur la manière de préserver l'intérêt de la communauté, c'est parce qu'elles se fondent sur deux prémisses de base disqualifiant les capacités du « peuple » :

Toutes les théories de l'élite sont fondées sur deux hypothèses de base: premièrement, les masses sont fondamentalement 'incompétentes et deuxièmement, elles sont, au mieux, de la matière malléable et inerte ou, au pire, des créatures agitées et indisciplinées possédant un penchant insatiable pour miner tant la culture que la liberté.¹²⁹

Les masses ne peuvent donc pas se gouverner elles-mêmes, car elles sont soit trop passives, soit trop dangereuses, menaçant d'une manière ou d'une autre l'équilibre nécessaire au maintien de toute société. En conséquence, la solution à cette situation, selon les élitistes, est la prise de contrôle de la société par une élite composée d'hommes excellents et compétents :

Le caractère indispensable d'une élite créative et dominante est, bien sûr, un présupposé de base (corollary assumption) à la philosophie de l'élitisme. Les théoriciens de l'élite de toutes les écoles – révolutionnaire, libérale, conservatrice, réactionnaire – s'appuient invariablement sur la validité de cette hypothèse, étant seulement en désaccord à propos des objectifs politiques vers lesquels les masses, manipulées par l'élite, devraient être dirigées.¹³⁰

¹²⁹ Bachrach, Peter, *The theory of democratic elitism: A critique*, Little, Brown and Company, Basic studies in politics, Boston, 1967, p. 2. « All elites theories are founded on two basic assumptions: first, that the masses are inherently incompetent, and second, that they are, at best, pliable, inert stuff or, at worst, aroused, unruly creatures possessing an insatiable proclivity to undermine both culture and liberty ».

¹³⁰ *Ibid.* « The indispensability of a dominant, creative elite is, of course, a corollary assumption basic to the philosophy of elitism. Elite theorists of all persuasions – revolutionary, liberal, conservative, and reactionary – rely equally upon the validity of this assumption, disagreeing only as to the political objectives toward which the elite-manipulated masses should be directed ».

Ainsi, ce n'est pas tant l'existence d'élites ou même de certaines inégalités humaines qui opposent la théorie démocratique à l'élitisme. En fait, plusieurs démocrates ne rejettent pas d'emblée l'élite et peuvent même la considérer comme étant une instance nécessaire à la communauté. La différence de fond doit davantage être vue par rapport à l'égalité des compétences politiques (influence et stratégie) : pour l'élitiste, seuls quelques hommes peuvent comprendre ce domaine et seuls quelques hommes d'excellence doivent prendre le pouvoir et les décisions, alors que pour le démocrate, tout individu peut avoir un jugement équivalent en cette matière et peut participer à l'intérêt de la communauté. Mais comment l'élitisme contemporain considère-t-il la démocratie?

3.2 ÉCOLE ITALIENNE ET ÉLITISME DÉMOCRATIQUE

Il est possible de distinguer, dans la première moitié du vingtième siècle, deux approches élitistes face à la démocratie, attribuable à deux écoles de pensée¹³¹. La première école, nommée *l'école italienne* ou *élitisme classique*, défendra une approche rendant incompatibles l'élite et la démocratie. La deuxième école, *l'élitisme démocratique* ou *théorie élitiste de la démocratie*, défendra une approche qui rend compatible l'élitisme et la démocratie. Nous dirons immédiatement qu'Ortega, que l'on peut certainement inclure dans cette vague élitiste, se retrouvera dans une période intermédiaire entre ces deux écoles, sans avoir, semble-t-il, de contact direct avec les travaux de l'école classique et précédant ceux de l'élitisme démocratique. Voyons un peu plus en détail les caractéristiques de ces deux écoles élitistes faisant partie de l'époque de notre philosophe.

L'école italienne prendra plus spécifiquement racine dans la réalité politique de l'Italie du début du vingtième siècle. On y inclut Gaetano Mosca, Vilfredo Pareto et Robert

¹³¹ Distinction empruntée à Albertoni, Ettore A, *Doctrines de la classe politique et théorie des élites*, Librairies des Méridiens, Klincksieck et Cie, Paris, 1987 et à Sánchez Cámara dans *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*.

Michels (allemand de naissance mais italien d'adoption). Bien qu'on assiste ici à trois pensées qu'on ne peut réduire l'une à l'autre, il y a tout de même un paradigme général qui relie ces trois auteurs. En effet, avant de critiquer quoi que ce soit, ceux-ci constatent trois choses : 1) il y a une distinction absolue entre dirigeants et dirigés, 2) il y a une inégalité certaine entre les hommes et entre les classes sociales (par rapport aux talents, jugements, aptitudes politiques, etc.) et 3) le plus grand nombre, la masse, est totalement incapable de se gouverner elle-même. Résultat, l'existence des élites est inévitable et c'est ce qui entrave une diffusion générale de la liberté, rendant ainsi impossible le système démocratique :

Pour eux, le jeu social consiste essentiellement dans une lutte pour le pouvoir que, inévitablement, possède une minorité; la force réside toujours dans une minorité. Or, la force est une condition nécessaire, mais non suffisante à l'ordre social: cela est ce qui rend nécessaire la manipulation des masses par la minorité moyennant la création et la propagation d'une idéologie de légitimation. Sous ces théories gît une conception profondément pessimiste de la nature humaine qui se manifeste par une considération négative des grandes masses sociales, supportant l'affirmation de son inconstance et de sa passivité, de son désir d'être dirigée et de son désir illimité de sécurité avant toute chose et à n'importe quel prix.¹³²

Bref, ces auteurs ne rejettent pas tant la démocratie qu'ils la déclarent impossible compte tenu des faits mentionnés. Mosca dira d'ailleurs que l'histoire des sociétés a été, est et sera toujours l'histoire des minorités dominantes. Pareto, lui, dira que l'histoire est un cimetière d'aristocratie. Il y a donc, pour l'école italienne, une totale incompatibilité entre l'élite et la démocratie.

Jusque dans les années trente, l'élitisme restera pratiquement seulement quelque chose d'« italien », bien que certains intellectuels, dont Karl Mannheim et bien sûr Ortega y Gasset, aient écrit sur le sujet. Il faut mentionner que les renvois aux classiques

¹³² Cámara, p. 106-107. « Para ellos, la acción social consiste esencialmente en una lucha por el poder que, ineludiblemente, posee una minoría; la fuerza reside siempre en una minoría. Ahora bien, la fuerza es una condición necesaria pero no suficiente del orden social: eso es lo que hace necesaria la manipulación de las masas por la minoría mediante la creación y propagación de una ideología de legitimación. Bajo estas teorías late una profunda concepción pesimista sobre la naturaleza humana que se manifiesta en una consideración negativa de las grandes masas sociales, que conlleva la afirmación de su inconstancia y pasividad, su deseo de ser dirigidas y sus ansias ilimitadas de seguridad ante todo y a cualquier precio ».

n'apparaîtront chez Mannheim qu'à partir de *Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus* (1935) et pas du tout dans *La Rebelión de las masas* (1930). C'est que les classiques ont d'abord et surtout eu une influence sur les Américains qui y prirent un intérêt certain. L'école italienne a commencé à être connue aux États-Unis au cours des années trente lors des traductions de Mosca et de Pareto. Il y eut également l'*École de Chicago* (rassemblée autour de Charles Edward Merriam), où l'on connaissait fort bien l'œuvre de Mosca. Cette école fut un lieu de propagation des idées de Mosca dans le milieu de la culture politique américaine. Il faut aussi mentionner la présence de Michels au *Political Institute de Williamstown* (Massachusetts), endroit où il donna des cours pour l'Université de Chicago.

La deuxième école, fondée sur toute la réflexion de l'école classique et son développement, ne naîtra en tant que telle qu'avec le *Capitalism, Socialism and Democracy* (1942) de J.A. Schumpeter, œuvre qui présentera une nouvelle conception de la démocratie fondée sur les élites. On assiste donc, malgré l'influence évidente des classiques, à un renversement de tendance où l'élite entre dans la théorie démocratique comme l'une de ses composantes nécessaires :

La compatibilité et l'intégration qu'il propose en fait et conceptuellement entre théorie démocratique (revue en fonction des exigences de la société industrielle commerciale contemporaine) et réalité de l'*élitisme politique* constitue un résultat innovateur pour ces deux corps doctrinaires, qui au contraire, théoriquement, étaient distincts et même opposés dans les élaborations des classiques.¹³³

Il s'agira pour Albertoni du coup d'envoi de l'élitisme contemporain alors qu'il s'agira pour Cámara de la première formulation classique de l'élitisme démocratique. On peut y inclure, outre Schumpeter et avant la deuxième moitié du vingtième siècle, James Burnham avec *The Machiavellians* (1943) ainsi que Abraham Kaplan et Harold D. Lasswell avec leur *Power and society* (1950). La thèse fondamentale de cet élitisme est que l'existence d'élites – car il n'est plus question d'« une » élite, mais bien « des » élites – n'est pas incompatible avec la démocratie et même constitue la garantie même du régime démocratique, tant et aussi

¹³³ Albertoni, p. 168.

longtemps, bien sûr, que ces élites ne remettent pas en cause l'essence même ou les fondements de celui-ci. Les fondements de ce régime sont représentés par les caractéristiques suivantes :

- 1) La négation de l'égalité pure entre tous les citoyens.
- 2) L'impossibilité pour le peuple de se diriger directement, car cette fonction technique et spécialisée ne peut être remplie que par une minorité.
- 3) La réduction de la démocratie à l'élection de l'élite gouvernante par le peuple, la démocratie ne consistant point dans un gouvernement du peuple, mais bien dans une élection populaire d'une élite parmi plusieurs.
- 4) Le caractère ouvert des élites, contrôlées par la majorité (thèse également soutenue par les classiques).
- 5) La compétition des élites entre elles (pluralisme) comme caractère de la démocratie dans les sociétés industrielles.

La démocratie devient alors, dans ce contexte, plus une procédure qu'un idéal à atteindre. Ce courant élitiste a ainsi contribué à l'élaboration d'une nouvelle définition de la démocratie, définition qui tente cette fois-ci, selon ces théoriciens, d'être plus « réaliste » et moins « idéaliste » ou même moins « utopique ». Nous assistons également à un double renversement comparativement aux théories classiques : le premier, que nous venons juste de mentionner, se trouve dans la possibilité d'intégrer l'élite dans la démocratie ; le second dans le fait que la menace pour la liberté ou la société ne provient plus de l'existence d'élites, mais bien de l'homme commun et de la masse qui dès lors deviennent « suspects ». L'élite devient ainsi essentielle à la démocratie et c'est même elle qui la défend. C'est pourquoi l'on parlera ici de « théorie élitiste de la démocratie » ou, comme nous l'avons mentionné plus haut, d'« élitisme démocratique ».

3.3 DIALECTIQUE ET DÉMOCRATIE: PARTICULARITÉS ET ORIGINALITÉ

Comme nous l'avons déjà mentionné, Ortega ne peut, bien qu'il entre dans cet élan élitiste de la première moitié du vingtième siècle, être associé à un courant élitiste en particulier. Ortega ne mentionne aucun élitiste classique et sa dialectique a vu le jour avant les théoriciens de l'élitisme démocratique. Alors, bien qu'il soit possible de trouver des ressemblances avec les deux écoles élitistes que nous venons de présenter, il y a certes une originalité, du moins en apparence, de la dialectique élite-masse et de son rapport à la démocratie.

3.3.1 GRANDES LIGNES DE COMPARAISON

Commençons d'abord par établir les grandes lignes de comparaison. Premièrement, par rapport au présupposé de base de tout élitisme, il est évident que le but ultime d'Ortega est de sauvegarder l'intérêt de la communauté – en fait de la civilisation occidentale, rien de moins – et que pour lui seul quelques hommes compétents et excellents, représentant une élite capable d'orienter la société dans le bon sens, peuvent réaliser cette sauvegarde. Ortega ne partage pas cependant les deux prémisses de bases telles que décrites plus haut puisque, comme nous l'avons vu dans le deuxième chapitre, la masse doit aussi être active et elle possède ses propres fonctions au sein de la société.

Deuxièmement, voyons les similitudes et différences plus spécifiques en rapport avec les deux écoles élitistes. La position d'Ortega partage les trois caractéristiques associées à l'école italienne à quelques différences près: distinction absolue entre dirigeants/dirigés, inégalité entre les hommes (non pas entre les classes sociales puisqu'Ortega rejette cette distinction sociale dans sa dialectique) et incapacité de la masse à se gouverner elle-même. Cependant, contrairement aux trois intellectuels italiens, Ortega, tout comme les élitistes démocratiques, ne rejette pas du tout la possibilité de la démocratie, qui, comme nous le

savons et comme nous allons le clarifier ultérieurement, fait partie de son système politique idéal.

La première grande ressemblance avec l'élitisme démocratique est bien sûr la compatibilité de l'élitisme et de la démocratie. Ortega a cependant proposé cette relation « indispensable » bien avant qu'elle ne soit mise au grand jour par Schumpeter, du moins si nous nous fions à la chronologie établie par Albertoni et Bachrach. Ortega serait donc ici un précurseur par rapport à cette position. La conception de la démocratie proposée par cette école – de type procédural – est également celle qui est défendue par Ortega. Aussi, l'idée que la menace pour la liberté ne vient plus de l'existence d'élites, mais de la masse, et que l'élite est nécessaire à la démocratie puisqu'elle la défend, a également des airs de ressemblance avec l'idée défendue dans la révolte des masses.

Notre auteur ne partage cependant pas les cinq caractéristiques associées à cette école, ou du moins demandent-elles quelques nuances. D'abord, l'élitisme ortéguien nie effectivement l'égalité pure entre tous les citoyens et soutient qu'il est impossible pour le peuple de se diriger directement, puisque cette fonction ne doit être réservée qu'à une minorité compétente. Les points 3, 4, et 5 seraient partagés par la dialectique, mais uniquement par rapport aux élites politiques qui sont toujours choisies, élues et contrôlées par la majorité ou l'opinion publique. Il en va tout autrement de la « réelle » élite ortéguienne qui détient non seulement un pouvoir politique, mais également un pouvoir social qui oriente *de facto* la société.

Il serait possible de rassembler toutes les ressemblances entre l'élitisme ortéguien, l'école italienne et l'élitisme démocratique sous le couvert d'une conception politique fondée sur le conflit liberté/égalité, conception qui aboutira à un libéralisme peu enclin à l'égalitarisme ou tout simplement ayant des tendances antiégalitaires. C'est également à partir de cette conception politique que nous pourrions observer les caractéristiques propres à la dialectique ortéguienne. Le conflit liberté / égalité ainsi que le type de libéralisme que nous

allons cerner représente donc la charnière sur laquelle évaluer l'originalité de notre philosophe, clarifiant les liens existants entre ces trois élitismes. Nous allons d'abord expliquer comment Ortega considère le libéralisme et la démocratie, formant son système politique idéal, c'est-à-dire la démocratie libérale. Nous allons ensuite élaborer ce que nous entendons par ce conflit liberté-égalité et finalement clarifier les similitudes et dissemblances que nous venons juste d'établir, et ce, par rapport à la conception politique fondée sur ce conflit.

3.3.2 LIBÉRALISME ET DÉMOCRATIE CHEZ ORTEGA

D'abord et avant tout, pour Ortega, le libéralisme n'est pas une simple théorie politique, mais bien une philosophie qui fait référence à son ontologie, son anthropologie ainsi qu'à sa morale. Nous avons affaire ici à une théorie individualiste assez radicale qui dépasse largement la pratique concrète, puisqu'il s'agit, pour notre philosophe, d'une « idée radicale sur la vie », c'est-à-dire « croire que chaque être humain doit rester franc face à lui-même afin de remplir son destin individuel et intransférable »¹³⁴. La liberté consiste ainsi dans le fait que l'homme, dans certaines activités de la vie, puisse exister depuis son individualité, depuis son « fond personnel », et cela, conformément à sa propre inspiration ou vocation. C'est pourquoi, pour que cela soit possible, l'individu doit toujours primer sur le social (il faut se rappeler ici l'analyse faite au deuxième chapitre). Et cela n'est possible que dans la mesure où l'on met une limite au pouvoir en place et surtout une limite au collectif qui, selon Ortega, menace l'idéal de la liberté.

En effet, le libéralisme est pour notre auteur le principe de droit politique selon lequel le pouvoir public se limite lui-même, laissant une place à ceux qui lui sont étrangers : c'est

¹³⁴ « Socialización del hombre » in « El Espectador, VIII », *O.C. II*, p. 746. « idea radical sobre la vida : es creer que cada ser humano debe quedar franco para henchir su individual e intransferible destino ».

pour lui une forme de « générosité », un droit que la majorité octroie à la minorité. Le libéralisme proclame la décision de vivre avec l'ennemi, et encore plus, avec l'ennemi faible. Il est certain qu'il faut dépasser le libéralisme du dix-neuvième siècle, mais il est impossible pour notre philosophe d'être antilibéral puisque qu'être « antilibéral » ou « non-libéral » est ce qui caractérisait certains hommes avant la venue du libéralisme.

Selon notre philosophe, la doctrine du libéralisme mêlée aux préceptes de base de la démocratie représente le meilleur système politique existant jusqu'à présent, formant ce qu'il nomme la « démocratie libérale ». Cette dernière serait la forme politique la plus « élevée » qui ait jamais existé puisqu'elle est la seule qui représente si fortement cette volonté de cohabitation basée sur des normes et des intermédiaires. On pourrait résumer sa position en trois points : 1) la démocratie libérale fondée dans la création technique est le meilleur type de vie publique connu jusqu'à présent, 2) bien entendu, ce régime politique n'est pas le meilleur imaginable, mais les autres idéaux politiques qui suivront devront inclure et conserver l'essentiel de ses principes, 3) tout retour à une forme de vie antérieure et inférieure au dix-neuvième siècle serait un réel « suicide ».

Cependant, Ortega remarquera, tout comme Alexis De Tocqueville¹³⁵ presque cent ans auparavant, que ce type de système est menacé par la montée fulgurante de la démocratie égalitaire qui entre, selon eux, en conflit évident avec la démocratie libérale. C'est pourquoi Ortega ne rejette nullement la démocratie « procédurale » ou juridique, qu'il croit optimale, mais bien la démocratie « généralisée », l'*hyperdémocratie*, qu'il prend comme une menace à la liberté :

La démocratie en tant que démocratie, c'est-à-dire strictement et exclusivement comme norme du droit politique, semble être une chose optimale. Mais la démocratie exaspérée et hors d'elle-même, la démocratie en religion ou en art, la

¹³⁵ Ortega démontrera une estime profonde pour Tocqueville, qui aura une influence certaine sur ses écrits politiques. Il écrira d'ailleurs un prologue à une des éditions des œuvres de celui-ci, « Tocqueville y su tiempo », *O.C. IX*, pp. 327-331.

démocratie dans la pensée ou le geste, la démocratie dans le cœur et la coutume est le mal le plus dangereux dont peut souffrir une société.¹³⁶

C'est que démocratie et libéralisme sont, pour notre philosophe, deux termes qui représentent deux réponses à deux questions de droit politique complètement différentes, la démocratie répondant à la question *qui doit exercer le pouvoir public?* et le libéralisme répondant à la question *quelles doivent être les limites du pouvoir public?* C'est pourquoi il est possible d'être libéral et nullement démocratique et vice versa, il est possible d'être démocratique et nullement libéral. La démocratie ne devrait pas pour Ortega prétendre répondre plus qu'à cette question dont la réponse est « le peuple » ou « la majorité ». Ainsi, pour lui, la démocratie n'est rien de plus qu'une forme purement juridique incapable d'offrir une orientation dans des fonctions vitales autres que purement juridiques.

C'est pourquoi il condamne celui qui se déclare avant tout « démocrate » ou celui qui se déclare seulement « démocrate », puisqu'il ne s'agit pas pour lui d'un ordre de premier plan: selon lui, toute interprétation soi-disant démocratique d'un ordre vital, qui n'est pas le droit public, est fatalement « plébiscite ». Donc, outre l'égalité des droits et l'égalité devant la loi (incluant le suffrage universel), tout autre « usage démocratique » n'est qu'égalitarisme et tentative « plébiscite » qui étendent la sphère démocratique originelle à des domaines qui n'ont jamais été de son ressort :

Comme la démocratie est une forme purement juridique incapable de nous fournir une orientation pour toutes ces fonctions vitales qui ne sont pas des droits publics, c'est-à-dire presque toute notre vie, en faisant d'elle un principe intégral de l'existence s'engendre les plus grandes extravagances. Par le fait même, la contradiction du sentiment même qui a motivé la démocratie.¹³⁷

¹³⁶ « Democracia morbosa », *O.C. II*, p.135. « La democracia, como democracia, es decir, estricta y exclusivamente como norma del derecho político, parece una cosa óptima. Pero la democracia exasperada y fuera de sí, la democracia en religión o en arte, la democracia en el pensamiento y en el gesto, la democracia en el corazón y en la costumbre es el más peligroso morbo que puede padecer una sociedad ».

¹³⁷ *Ibid*, p. 136. « Como la democracia es una pura forma jurídica, incapaz de proporcionarnos orientación alguna para todas aquellas funciones vitales que no son derechos publicos, es decir, para

Comment faire pour déterminer quand le sentiment démocrate dégénère en conception plébiscite? Selon notre philosophe, cela se passe lorsqu'on cherche à rompre l'inégalité politique à tout prix et à niveler les privilèges. Celui qui s'irrite de voir des êtres égaux traités de façon inégale, mais qui demeure imperturbable lorsqu'il voit des êtres inégaux traités de manière égale ne serait pas démocrate, mais bien plébéien. L'égalité dans tous les secteurs de la vie est ainsi l'un des pires maux dont peut souffrir une société puisque cela permet à des hommes « moins excellents » d'avoir le même poids que des hommes « plus excellents », la forme la plus extrême de cette sympathie pour la plèbe étant pour Ortega la doctrine socialiste. La démocratie peut donc devenir un ennemi de la liberté si elle n'est pas contenue par d'autres forces : si ces forces ne sont pas présentes, elle mènera, comme le mentionne Ortega et comme le disait Tocqueville, à la tyrannie de la majorité.

Le pouvoir public tend toujours et partout à ne reconnaître aucune limite. Peu importe qu'il se trouve dans une seule main ou dans celle de tous. Ce serait, donc, l'erreur la plus innocente que de croire qu'à force de démocratie nous évitons l'absolutisme. Tout le contraire. Il n'y a pas d'autocratie plus féroce que la diffusion irresponsable du *demos*. Pour cette raison, celui qui est véritablement libéral regarde avec méfiance et précaution ses propres ferveurs démocratiques et, pour le dire ainsi, se limite lui-même.¹³⁸

Et le plus grand danger auquel peut mener cette situation, comme nous l'avons vu dans la dernière section du deuxième chapitre – et encore une fois comme chez Tocqueville – c'est l'apparition de l'État maximal, c'est-à-dire d'un interventionnisme sans limites de l'État. Ortega décrira ce phénomène, comme nous l'avons vu, dans le dernier chapitre de la *Révolte des Masses* «El mayor peligro, el Estado», où il affirme que l'accroissement de l'intervention de l'État et de la législation va au détriment de l'individualité, car elle empêche

casi toda nuestra vida, al hacer de ella principio integral de la existencia se engendran las mayores extravagancias. Por lo pronto, la contradicción del sentimiento mismo que motivó la democracia ».

¹³⁸ V, « Ideas de los castillos: liberalismo y democracia » in « El Espectador V » (1926): « Notas del vago estío », *O.C. II*, p. 425. « El Poder público tiende siempre y dondequiera a no reconocer límite alguno. Es indiferente que se halle en una sola mano o en la de todos. Sería, pues, el más inocente error creer que a fuerza de democracia esquivamos el absolutismo. Todo lo contrario. No hay autocracia más feroz que la difusa e irresponsable del *demos*. Por eso, el que es verdaderamente liberal mira con recelo y cautela sus propios fervores democráticos y, por decirlo así, se limita a sí mismo ».

que l'individu projette sa vie de façon libre, étant donné qu'il se heurte constamment au mécanisme rigide du collectif. Selon lui, l'État intervient lorsque le fonctionnement spontané de la société n'est plus capable de faire ou de bien faire quelque chose par lui-même. L'État représente donc un danger direct pour le principe libéral qu'est la liberté. Par conséquent, l'affirmation et l'application des fondements du libéralisme, qui sont pour Ortega la liberté individuelle, la limitation des pouvoirs et la présence d'une aristocratie excellente, représentent la solution devant cette menace égalitaire.

Il ne s'agit pas d'une défense du libéralisme économique – non plus nécessairement d'une attaque – mais bien d'une autre chose. On entend le libéralisme comme une conception sur l'homme et par conséquent comme une théorie sur la société basée sur trois piliers: la primauté de la liberté individuelle, l'affirmation des limites de l'action l'État ainsi que l'idée que le progrès social exige le triomphe des opinions les plus élevées, les plus nobles, les plus intelligentes.¹³⁹

3.3.3 LE CONFLIT LIBERTÉ/ÉGALITÉ

Nous voyons bien comment la démocratie libérale d'Ortega, qui découle bien sûr de son élitisme, est fondée sur une certaine conception du libéralisme défendant une position assez restrictive face à l'égalité. Nous croyons que l'école italienne et l'élitisme démocratique se basent sur les mêmes sources théoriques. Nous croyons également que l'un des théoriciens majeurs de cette conception politique serait Alexis de Tocqueville. Mais de quel type d'égalité parle-t-on? Quelle égalité est mise à l'index par ce mouvement libéral?

¹³⁹ Sánchez Cámara, *opus.cit.*, p. 200. « No se trata de una defensa del liberalismo económico – tampoco necesariamente de un ataque –, sino de otra cosa. Se entiende el liberalismo como una concepción sobre el hombre y por lo tanto como una teoría sobre la sociedad basada en tres pilares: la primacía de la libertad individual, la afirmación de unos límites a la actuación del Estado y la idea de que el progreso social exige el triunfo de la opiniones más elevadas, más nobles, más inteligentes ».

Le concept d'égalité est évidemment intimement lié à celui de démocratie. Selon Norberto Bobbio et Peter Bachrach¹⁴⁰, il est possible de distinguer deux formes de démocratie à partir de ce concept : la démocratie *formelle* (gouvernement du peuple), qui ne représente que le cadre formel et juridique de la distribution du pouvoir, et la démocratie *substantielle*, qui représente l'idéal de l'égalité, l'égalitarisme (gouvernement pour le peuple). Sont également utilisés, comme nous l'avons vu, les termes *procédurale* et *juridique* pour la première forme et, dans le cas d'Ortega, *hyperdémocratie* pour ce qui est de la deuxième forme (dans ce cas très péjoratif).

Les deux formes de démocratie peuvent évidemment se conjuguer, mais seule la démocratie formelle posséderait un lien historique avec le libéralisme. La démocratie substantielle, quant à elle, représenterait une nouveauté, une continuité ou une rupture par rapport au libéralisme, et ce, tout dépendamment des points de vue. Ces deux formes de démocraties peuvent donc, d'un côté, être deux aspects d'une même chose, la démocratie égalitaire, et de l'autre, représenter deux conceptions différentes de l'État. Et c'est par rapport à cette soi-disant rupture, menant à deux types d'État opposés, que les concepts d'égalité et de liberté vont entrer en conflit. Rendu à ce stade, il faut éclaircir ce qu'on entend par « égalité ». Énumérons donc quelques types d'égalité afin de déterminer ceux qui sont en lien avec le libéralisme et ceux qui semblent entrer en rupture avec celui-ci.

Nous pouvons d'abord parler de l'égalité dans la liberté, c'est-à-dire une conception de la société où chacun doit pouvoir posséder autant de liberté qu'il le désire en autant que celle-ci n'empiète pas sur la liberté d'autrui, autrement dit, une société où tous doivent avoir droit à la même quantité de liberté. Cette forme d'égalité fait partie intégrante du principe libéral sous les formes de ses deux principes fondamentaux que sont l'égalité devant la loi et l'égalité des droits. Ensuite, nous pouvons ajouter l'égalité des droits politiques, représentée

¹⁴⁰ Bobbio, Norberto, *Libéralisme et démocratie*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1996. Bachrach, *The theory of democratic elitism: A critique*.

par le suffrage universel et la souveraineté populaire, compléments naturels des droits juridiques et civils. Cette dernière forme d'égalité forme ce que nous avons appelé plus haut la « démocratie formelle » et s'articule très bien avec les présupposés du libéralisme, qui défend l'idée d'un État minimal ou d'un État de droit. Nous pourrions donc affirmer que le libéralisme est en parfaite interdépendance avec la démocratie formelle. Comme le mentionne Bobbio :

Idéaux libéraux et méthode démocratique se sont graduellement entrelacés de sorte que, s'il est vrai que les droits de liberté ont été, depuis le début, la condition nécessaire pour l'application correcte des règles du jeu démocratique, il est tout aussi vrai que, par la suite, le développement de la démocratie est devenu l'instrument principal de la défense des droits de liberté. Aujourd'hui, seuls les États nés des révolutions libérales sont démocratiques et seuls les États démocratiques protègent les droits de l'homme : tous les États autoritaires du monde sont à la fois antilibéraux et antidémocratiques.¹⁴¹

Le type d'égalité qui, pour certains théoriciens dont les élitistes contemporains, provoquera une rupture avec le libéralisme (tel que nous l'avons entendu), ne peut pas être cerné en tant que tel bien qu'il soit possible de parler de plusieurs types d'égalités qui se dirigent normalement vers le même idéal égalitaire. On peut ainsi parler d'abord de l'égalité des possibilités et des opportunités, non pas garantie seulement au point de départ comme le libéralisme le propose, mais également par rapport aux points d'arrivée. Il s'agit donc d'une certaine égalité économique, où tous peuvent avoir accès à un minimum de ressources financières, et d'une égalité de « fonctions », où tous peuvent avoir accès aux divers postes disponibles au sein de la société. C'est ensuite l'égalité des jugements ou l'égalité dans la participation, c'est-à-dire que chacun a la capacité de comprendre la société dans laquelle il vit et la compétence pour la critiquer, la diriger ou l'orienter.

Il s'agit donc d'un égalitarisme, de l'égalitarisme démocratique, qui poursuit l'idéal de l'égalité au travers du plus grand nombre de sphères humaines et d'institutions possible : il s'agit d'une recherche de justice sociale où les ressources seraient mises en commun (sans

¹⁴¹ Bobbio, p. 53.

nécessairement empêcher la propriété privée) et cela, par l'entremise d'une entité publique qu'est l'État (en opposition ici avec l'État minimal), où tous pourraient participer également à l'intérêt de la communauté¹⁴². C'est ce à quoi nous faisons référence en parlant de démocratie substantielle.

Selon certains libéraux, à ce niveau d'égalité (surtout économique et participatif), égalité et liberté deviennent des antinomies puisque dans ce cas, plus il y a de liberté, moins il y a d'égalité, et plus il y a d'égalité, moins il y a de liberté (évidemment, même pour ces penseurs, la liberté ne peut pas être dissociée de toute égalité et vice-versa). Par conséquent, le libéralisme et la démocratie substantielle, ou égalitarisme, ne peuvent aller de pair puisque l'un ne peut exister sans brimer de quelque façon l'autre. D'après ce type de discours, que l'on pourrait qualifier de réducteur, on pourrait dire que d'un côté la conception de l'homme et de la société est individualiste, conflictuelle et pluraliste, et de l'autre totalisante, harmonieuse et moniste : la fin principale de l'un est l'expansion de la personnalité individuelle, et ce, même si ce développement se fait au détriment de la personne la plus faible et la moins favorisée, alors que la fin principale de l'autre est le développement de la communauté dans son ensemble, et ce, même au prix de la réduction de la sphère de liberté individuelle.

3.3.4 PARTICULARITÉS ET ORIGINALITÉ DE L'ÉLITISME ORTÉGUIEN

Nous avons maintenant tout ce qu'il nous faut pour compléter notre comparaison entre la théorie élitiste ortéguienne et l'élitisme présenté par l'école italienne et surtout celui présenté par l'élitisme démocratique. Nous allons utiliser les grandes lignes de comparaison

¹⁴² Évidemment, l'égalitarisme n'a pas de lien nécessaire avec l'implication, faible ou fort, de l'État. Que l'on pense par exemple aux doctrines anarchistes ou à la doctrine communiste, pour qui l'État n'est qu'un « outil » afin d'en arriver à la mise en commun des ressources, régime possible sans aucun recours à des instances étatiques.

proposées précédemment et nous allons les approfondir à la lumière des clarifications que nous venons d'établir.

De prime abord, les trois élitismes semblent se baser, afin de défendre leur doctrine, sur le même argument, fondé sur le conflit liberté/égalité: une élite est nécessaire puisque qu'il faut défendre (par fatalisme ou réalisme) le libéralisme (la primauté de la liberté sur l'égalité) contre la menace égalitariste. Si cet égalitarisme est rejeté – n'oublions pas qu'il se réfère à l'égalité des opportunités, à l'égalité économique, à l'égalité des fonctions et à l'égalité des jugements – c'est d'abord et avant tout parce que l'élitisme, tel que nous l'avons entendu, nie l'utilité ou la diffusion de ces égalités, croyant fermement que seuls quelques hommes détiennent la capacité de comprendre, de prendre le pouvoir et d'orienter la société. Pour ce qui est de ceux qui croient que l'élitisme et la démocratie sont compatibles – la dialectique élite-masse ortéguienne et l'élitisme démocratique –, la démocratie est réduite à une procédure juridique qui ne doit pas dépasser l'égalité des droits et le suffrage universel. La menace pour la démocratie provient maintenant de la masse et non pas de l'élite (pour l'école classique la démocratie est impossible parce que la masse est incompétente et l'élite inévitable), cette dernière devenant sa protectrice et la garantie de sa survie. Pour Ortega, l'homme-masse, de par son attitude égalitaire, mène directement à l'hyperdémocratie, situation qui doit être réglée par la remise en place d'une hiérarchie dictée par la dialectique élite-masse.

Mais les grandes ressemblances s'arrêtent ici. Tous semblent se battre pour la même « cause » (ou contre la même chose) et chacun défend un type semblable de libéralisme. Mais les conceptions de la société, de l'élite et du pouvoir, ainsi que les moyens pour remédier à l'avancée de l'égalitarisme, ne sont pas exactement les mêmes ou sont plutôt divergents. Une des différences majeures que nous avons constaté est l'incompatibilité de la dialectique avec les deux prémisses de base généralement partagées par l'élitisme: 1) la masse est incompétente et 2) elle est de la matière malléable et inerte ou une « créature » voulant ou pouvant miner la société. Bien sûr, pour Ortega, la masse ne possède pas les compétences

pour se diriger elle-même, mais cela n'empêche pas qu'elle ait sa propre fonction et sa mission propre au sein de la société. Son désir de renverser le pouvoir ou de miner la culture fait partie de l'évolution historique de la dialectique, et seulement depuis l'avènement de l'homme-masse – c'est-à-dire depuis le bris de la relation essentielle entre élite et masse – ce désir a-t-il pris des proportions démesurées et une tangente pratiquement irréversible. La masse dont nous parlent les deux écoles fait donc beaucoup plus référence au paradigme de l'homme-masse qu'au concept de masse défendu par Ortega dans sa dialectique. Pour le philosophe, une société « en santé » a autant besoin d'une élite excellente qu'une masse jouant son rôle et acceptant l'orientation donnée par la minorité excellente.

Une autre grande différence – du moins, une chose qui n'est pas apparente au sein des deux écoles élitistes – c'est l'idée que la distinction entre élite et masse n'est pas quelque chose d'uniquement quantitatif, mais bien plus quelque chose de qualitatif. L'opposition élite-masse, comme nous l'avons vu, n'est pas une distinction basée sur des classes sociales, mais se réfère à une opposition entre deux modes de vie, noble et vulgaire, fondés sur une conception morale de l'homme, de la société et du pouvoir. Le fondement de l'élitisme ortéguien n'est pas quelque chose de seulement politique, sociologique et/ou anthropologique. Toute sa philosophie politique, principalement son élitisme, prend source dans sa philosophie morale, conception qui ne semble être ni celle de l'école italienne ni celle de l'élitisme démocratique. Ortega pousse la problématique beaucoup plus loin, en tentant de remettre en perspective ce qu'est et ce que doit être une société, quelles sont ses « composantes », et les mécanismes qui la tiennent en place et comment fonctionnent les différents pouvoirs au sein de celle-ci.

D'ailleurs, comme nous l'avons discuté plus haut et dans la section 2.2.4 du chapitre deuxième, l'idée de pouvoir, qui est centrale dans la problématique de l'élitisme, n'est pas considérée de la même façon par l'élitisme ortéguien. Notre philosophe distingue entre une élite politique, reflet de l'opinion publique (choisie, élue et contrôlée par celle-ci) et une élite « sociale », détachée du collectif, composée d'hommes excellents émanant de différents

secteurs et influençant la majorité ainsi que l'élite politique la représentant. Son élitisme n'aurait d'ailleurs aucun sens sans cette dernière, puisque le mode de vie noble ne pourrait pas être représenté uniquement par une élite politique fondée sur le collectif, c'est-à-dire l'opinion publique (bien sûr l'élite sociale peut faire partie de l'élite politique). Il ne s'agit donc pas seulement d'une élection populaire d'une élite parmi plusieurs – qui font compétition entre elles et qui sont contrôlées par la majorité – telle que proposée par l'élitisme démocratique. On pourrait dire que le libéralisme d'Ortega, bien qu'identique dans la forme, est beaucoup plus fort que celui des autres élitismes puisque, pour lui, la défense de la liberté consiste aussi dans le fait que l'homme, dans certaines activités de la vie, puisse exister depuis son individualité. Et l'élite « sociale » ne peut réaliser entièrement son mode de vie noble, déployer toutes ses ressources et exercer sa plus grande influence que depuis cette dernière.

Par conséquent, le moyen pour sauvegarder la démocratie libérale contre l'avancée de l'égalitarisme (et ainsi garder intacts les fondements de la société), ne peut être la simple mise en place d'une élite politique possédant pratiquement tout le pouvoir, orientant la société et contrôlant une population passive ou incompétente. Il s'agit d'abord, pour Ortega, de constater qu'une masse passive, résignée et incompétente n'est pas représentative de ce qu'elle doit être dans une société fonctionnelle, tout comme une élite corrompue, toute-puissante ou inerte n'est pas représentative de ce qu'une élite doit être dans une situation normale. Il s'agit ensuite, comme nous le savons, de rétablir l'ordre naturel et nécessaire de la société par la dialectique élite-masse. L'avènement de l'homme-masse ne peut que renforcer la nécessité de rétablir la relation entre cette élite sociale représentante de la vie noble et cette masse réalisant son rôle et acceptant l'influence des plus excellents. En effet, la survie du libéralisme démocratique en dépend.

CHAPITRE QUATRIÈME

ENTRE FAIT ET NORME: INTERPRÉTATION THÉORIQUE ET PRATIQUE DE LA DIALECTIQUE ÉLITE-MASSE

Nous sommes maintenant prêts à aborder la critique de la dialectique élite-masse de José Ortega y Gasset. À la lumière de ce que nous avons vu dans les trois derniers chapitres – fondements moraux de l'élitisme ortégien, signification et implication sociale et politique de cette théorie, la révolte des masses, le rapport de l'élitisme de la première moitié du vingtième siècle avec la démocratie, la place de la dialectique au sein de celle-ci – nous pourrions formuler une analyse critique permettant de sonder la pertinence de cette théorie, tant au plan théorique qu'au plan pratique. Mais avant d'en arriver là, nous devons d'abord déterminer le plus clairement possible quel sens Ortega a réellement voulu donner à cette doctrine, qui nous semble lourde de conséquences à plusieurs niveaux. Il nous sera alors possible, à partir de ce constat, de déterminer si sa dialectique fait sens, de quelle utilité elle peut nous être aujourd'hui et surtout sa pertinence face à nos systèmes démocratiques contemporains.

4.1 LE PROBLÈME DU SYSTÈME CHEZ ORTEGA

Un des problèmes auxquels nous avons dû faire face au cours de ce travail, comme tant d'autres commentateurs, est celui de la systématisme de la philosophie d'Ortega. Bien que

certains aient tenté de démontrer qu'il existe bel et bien un système ortéguien¹⁴³, force est de constater qu'il est souvent nécessaire, comme dans notre cas, d'opérer une reconstruction rationnelle de sa pensée, c'est-à-dire une « mise en système » de ses diverses théories, concepts ou intuitions. Il est indéniable que notre auteur nous présente une philosophie riche et pertinente, amenant ou ramenant certaines problématiques philosophiques essentielles à l'ordre du jour – notamment, selon nous, la nécessité d'inclure l'instant quotidien, la circonstance, à toute réflexion sur le monde –. Cependant, nous croyons qu'il n'a jamais pu, peut-être même voulu, du moins selon l'analyse des textes à l'étude dans ce travail, les systématiser pleinement. On pourrait même ajouter qu'Ortega n'est pas un philosophe de « système » mais bien plus un philosophe « éclectique » et « littéraire », avec tout ce que cela comporte de positif et de négatif. Il n'est pas clair d'ailleurs si Ortega lui-même désirait que sa philosophie soit considérée comme un système, puisque son objectif principal sera beaucoup plus de fournir un champ théorique à une philosophie espagnole en pleine renaissance¹⁴⁴. Nous laissons toutefois ici aux spécialistes le soin d'éclaircir plus amplement cette question.

Ce qu'il y a d'important à comprendre ici, c'est que ce problème de systématisme a mené à plusieurs conflits d'interprétation. L'information nécessaire à la compréhension d'une thèse, d'une intuition ou d'une théorie ortéguienne se retrouve parfois à plusieurs endroits dans l'œuvre¹⁴⁵, nécessitant ainsi une connaissance approfondie de celle-ci. Qu'une information vitale se retrouve dans un prologue à l'une de ses éditions, dans un article ne

¹⁴³Par exemple, Morón Arroyo, Ciriaco, *El sistema de Ortega y Gasset*, Alcalá, Colección Romania, Madrid, 1968.

¹⁴⁴ Il ne faut pas oublier le contexte dans lequel la philosophie d'Ortega s'inscrit, c'est-à-dire une Espagne faible sur le plan de la vie intellectuelle. Le style d'Ortega peut donc être vu comme un exercice de « vulgarisation » visant à stimuler la réflexion intellectuelle du pays. Comme le mentionne Teresa López de la Vieja dans « Democracia y masas en Ortega y Gasset », *Revista de Estudios Orteguianos*, n. 1, 2000, p. 149, Ortega a depuis le début assumé son rôle de philosophe *in partibus infidelium*.

¹⁴⁵ Autant dans les articles de journaux et de revues, les conférences, les préfaces, les prologues, les épilogues, que dans les livres en tant que tel, qui souvent, du moins avant 1930, sont des amalgames d'articles, parus entre autres dans *El Sol* et dans la *Revista de Occidente*.

traitant pas vraiment du thème recherché ou même dans une note de bas page est quelque chose d'assez fréquent chez notre auteur. En fait, rarement Ortega a-t-il traité d'une question en entier dans l'une de ses publications: que ce soit par exemple sa morale, comme nous l'avons constaté dans le premier chapitre, ou sa philosophie politique. Même les explications des concepts majeurs de sa philosophie peuvent se retrouver éparpillées un peu partout dans son œuvre.

Les premier et deuxième chapitres ainsi que la section sur la conception ortéguienne de la démocratie du troisième chapitre ont donc représenté cet effort de reconstruction nécessaire à la compréhension des fondements généraux de sa philosophie ainsi que des éléments essentiels de sa dialectique élite-masse. Évidemment, cette tâche n'aurait pas pu être faite sans l'aide des plus importants commentateurs d'Ortega, dont certains connaissent l'œuvre de fond en comble. Cependant, l'apport de ces commentateurs ajouté à notre effort de reconstruction peut mener à différentes interprétations qu'il n'est pas toujours facile d'évaluer. Les textes ortéguiens n'étant parfois pas clairs d'eux-mêmes, souvent par un manque d'approfondissement des sujets traités, nous comprendrons qu'il faut se risquer à faire parler le texte à propos de ce qu'il ne dit pas ou bien épuiser, si possible, toutes les interprétations que l'on pourrait imaginer afin d'en attribuer une, évidemment la plus juste, à notre auteur.

C'est précisément ce que l'on tentera de faire dans la prochaine section où l'on essaiera de discuter les trois interprétations possibles de sa théorie de l'élite.

4.2 LES TROIS INTERPRÉTATIONS DE LA DIALECTIQUE

Nous considérons qu'il y a trois façons d'interpréter la dialectique élite-masse. Pour ce faire, nous allons utiliser les trois principes fondamentaux que nous avons présentés dans la section 2.2.1 du deuxième chapitre. Étant à la base de toute la dialectique, l'interprétation

des autres concepts de cette doctrine découlera du sens que nous aurons donné à ces principes. Rappelons ces trois principes :

- 1) la société est toujours de nature aristocratique, une société qui n'est pas aristocratique n'est pas une société
- 2) l'élite et la masse sont interdépendantes et possèdent chacune leurs rôles nécessaires au bon fonctionnement de la société
- 3) l'élite est celle qui peut et doit orienter la société

La validité ou même la façon de concevoir ces propos changeront selon que nous les concevons comme des faits, des normes, ou comme un amalgame des deux. Il faut donc tenter d'abord une approche factuelle ou descriptive; ensuite nous opérerons une approche purement normative; puis finalement, nous terminerons avec une approche proposant une continuité entre fait et norme. Il est à noter qu'au cours des trois interprétations, le terme « aristocratie » devra être entendu dans un sens large, c'est-à-dire qu'il doit être interprété d'abord et avant tout dans le sens de « hiérarchie ».

4.2.1 L'INTERPRÉTATION FACTUELLE

L'interprétation uniquement factuelle de ces principes, que l'on pourrait qualifier de thèse historico-sociologique, pose certains problèmes majeurs. D'abord, le premier principe doit être séparé en deux parties puisque la nature des faits exposés n'a pas la même intensité dans la première et la deuxième proposition. Commençons donc par la première proposition, c'est-à-dire « la société est toujours de nature aristocratique ».

Cette première partie du premier principe pourrait devenir véridique seulement si l'on se référait à quelque chose de plus précis, par exemple les sociétés industrielles contemporaines. En effet, il semble certain que dans la totalité des cas, toutes nos sociétés

capitalistes sont constituées d'une élite influente et d'une masse possédant plus ou moins de pouvoir et suivant, parfois malgré elle, cette élite. Le pouvoir, quel qu'il soit, semble malheureusement être quelque chose qui se partage très mal dans les sociétés dites "développées". Pour ce qui est de toutes les autres sociétés, il est évident que l'anthropologie peut trouver des exceptions prouvant le contraire: de toute façon, étendre ce genre de propos à l'ensemble des sociétés est quelque chose de bien trop risqué et d'incertain et c'est pourquoi nous trouverions, si c'est le cas, qu'Ortega irait beaucoup trop loin dans cette généralisation. Il est donc possible d'accepter la première partie de ce principe comme un fait ciblant uniquement le monde industriel développé.

La deuxième proposition, « une société qui n'est pas aristocratique n'est pas une société », est un fait, s'il en est vraiment un, beaucoup plus difficile à accepter empiriquement. En effet, cette proposition semble dissimuler une norme qu'il est difficile d'ignorer à moins, bien sûr, que la première partie du principe soit vraie et applicable à toutes les sociétés: dans ce cas, la définition empirique de société ne pourrait être dissociée des termes « hiérarchie », « aristocratie », « élite » et « masse », rendant les deux parties du principe plausibles. Mais comme nous l'avons vu, il est impossible de généraliser cette constatation. Par conséquent, il faut considérer cette deuxième partie comme factuellement fausse.

Si nous voulons rester uniquement au niveau factuel, nous devons donc rejeter cette partie normative du principe et ne considérer que la partie descriptive de celui-ci, c'est-à-dire la première partie. Autant dire que, dans ce cas, ce principe ne peut plus rester principe puisqu'il ne devient désormais, pour nous, qu'un fait acceptable sous la forme modifiée "les sociétés industrielles développées sont toujours de nature aristocratique", que l'on pourrait transformer pour satisfaire la forme ortéguienne de cette façon: « toute société présente des fonctions organisées hiérarchiquement ».

Le deuxième principe serait peut-être le plus facile à accepter du point de vue factuel, dans le cas bien sûr d'une société où il existe une élite et une masse. Mais encore, dans ce cas, il s'agit clairement d'une prescription plutôt que d'une description, du moins avec l'utilisation de l'expression « nécessaire au bon fonctionnement de la société ». Pour que cela soit accepté comme un fait, il faudrait d'abord changer la formulation du principe comme suit: « l'élite et la masse sont des fonctions interdépendantes dans une société et chacune possède son rôle propre ». Cependant, nous trouvons que même ici, il n'y a pas vraiment plus d'arguments pour soutenir cette affirmation. Quant au troisième principe, il est uniquement normatif et il est impossible de le démontrer empiriquement, même en le changeant sous la forme simplifiée « l'élite oriente la société ».

Nous pouvons ainsi rendre cette approche factuelle de cette façon:

- 1) Toute société présente des fonctions organisées hiérarchiquement (probablement faux, à moins de spécifier "les sociétés industrielles développées")
- 2) L'élite et la masse sont des fonctions interdépendantes dans une société et chacune possède son rôle propre (falsifiable)
- 3) L'élite oriente la société (falsifié)

L'interprétation factuelle nous présente donc un argument semi-descriptif ou semi-factuel qui est tout simplement invalide et empiriquement faux.

4.2.2 L'INTERPRÉTATION NORMATIVE

L'interprétation purement normative présente une définition de la société assez radicale. Si nous la modifions vers ce sens, cela nous donne:

- 1) la société doit toujours être de nature aristocratique puisqu'un groupement social qui n'est pas aristocratique n'est pas une société
- 2) l'élite et la masse sont nécessairement interdépendantes et elles possèdent chacune leurs rôles pour le bon fonctionnement de la société
- 3) l'élite est celle qui doit orienter la société.

La première chose à remarquer est que les deux parties du premier principe n'ont pas à être divisées comme dans l'interprétation factuelle, puisqu'elles sont complémentaires l'une de l'autre. Ensuite et surtout, il faut remarquer l'ambiguïté autour des termes « aristocratie » et « élite » : est-ce qu'une société doit être aristocratique dans l'absolu, c'est-à-dire peu importe le type d'aristocratie ou d'élite en place ? Est-ce que le phénomène de la hiérarchie sociale est tout simplement indissociable du phénomène de société ? Mais de quel type de société parle-t-on ? Une société qui ne respecterait pas intégralement les règles de la dialectique serait-elle une société ? Autrement dit, une élite corrompue sera-t-elle considérée comme faisant partie d'une société ? Ortega n'est pas clair là-dessus, et on comprendra ici l'ambiguïté d'une interprétation normative et le danger d'une thèse qui soutiendrait que la dialectique élite-masse doit avoir lieu coûte que coûte.

Mais est-ce que cette interprétation ambiguë peut être associée à notre auteur ? Si oui, il nous semble impossible de recevoir ce premier principe. Bien que la plupart des sociétés semblent toujours être de nature aristocratique (au moins, dans les limites où nous l'avons entendu dans la section précédente), nous ne verrions pas pourquoi une société qui n'est pas ou plus aristocratique cesserait soudainement d'être une société. Ce principe, vu sous cet angle, nous semble donc trop radical et nous ne voyons pas très bien quel intérêt il servirait.

Après avoir accepté le premier principe, si cela est possible, il serait plus facile d'accepter les deuxième et troisième principes, bien que ce dernier soit plus lourd de conséquences. Mais encore, le deuxième principe ne peut fonctionner que dans l'acceptation

du troisième principe (en effet, comment accepter cette interdépendance et ces différents rôles si l'élite n'a plus sa place privilégiée ou sa "notoriété"?) qui, comme nous l'avons vu, n'est pas si facile à accepter. En effet, la question de savoir si c'est uniquement l'élite qui possède les vertus et les compétences nécessaires à la direction des sociétés reste encore un problème complexe à élucider et il est difficile d'accepter un principe de la sorte tel quel. Tout comme pour les deux autres principes, il faut réduire celui-ci aux sociétés industrielles. Mais ensuite, comment prouver que l'élite est la plus compétente? On doit encore se demander: quelle élite au juste et pourquoi celle-ci ou celle-là? Ortega nous propose bien sûr un modèle aristocratique (chapitre 2) fondé sur une philosophie morale (chapitre 1) mais dans les faits et surtout dans l'application, tout cela demeure assez vague (nous reviendrons là-dessus dans la dernière section).

Mais supposons que, selon l'interprétation normative, nous serions en présence d'une société représentant le modèle élite/masse et que nous croyions que l'élite doit effectivement orienter la société. Cela ne peut être, il nous semble, en tant qu'apriorismes normatifs que nous accepterions ces principes, mais bien en fonction d'une conception de la perfection morale, car ces deux principes sont difficiles à observer dans l'absolu: en effet, il est difficile de trouver un exemple historique où l'élite et la masse ont réellement agi conjointement et où une élite de qualité a vraiment influencé de façon soutenue la société. Il y aurait une distinction à faire ici entre ce qu'une société est et ce qu'elle devrait être. Ortega nous propose bien une façon de concevoir la société (de façon hiérarchique et aristocratique), mais il paraît, en apparence, mêler ces deux distinctions en ce sens qu'une société qui n'est pas ce qu'elle devrait être n'est tout simplement pas une société.

Cela nous rapproche de notre troisième interprétation et nous pouvons d'ailleurs faire ici un parallèle avec les concepts de *quehacer*, de vocation et d'authenticité que nous avons présentés en détail dans le premier chapitre. Il y a toujours chez Ortega cette « dichotomie relationnelle » entre ce qu'est une chose et ce qu'elle devrait être, entre être et devoir-être : il existe donc chez l'homme, par exemple, ce qu'il est et ce qu'il devrait être, sa tâche première

étant, à partir de sa circonstance de base, de réaliser son *quehacer* et sa vocation afin d'atteindre son authenticité. Ainsi, pour Ortega, chaque chose, chaque réalité, possède en elle-même son profil idéal, sa perfection possible. Et comme l'homme et la société sont nécessairement des appareils de perfectionnement, il va de soi que chaque réalité tend vers cette perfection ou cet idéal:

L'idéal d'un être ne s'obtient pas en faisant abstraction de sa substance réelle, mais via un perfectionnement de celle-ci. Ce qu'une société doit être ne peut être en contradiction avec ce qu'une société est nécessairement. Pour cette raison, la division entre minorité et masse doit être parce qu'une société est nécessairement l'influence qu'une minorité exerce sur la masse.¹⁴⁶

Mais le problème est que rien ne nous prouve qu'une société doit être *nécessairement* élitiste et de plus, aucune société ne semble avoir été ce qu'Ortega défini comme étant une "vraie" société. Est-il possible qu'une réalité (par exemple l'homme) qui n'atteint pas son idéal (sa vocation) ne soit plus cette réalité (n'est plus un homme)? Évidemment, dans le cas de l'homme, cela n'est pas véritablement possible (un homme restera toujours un homme de chair et d'os). Mais il semble possible de prétendre une telle chose à propos de la société qui n'est, pourrait-on dire, qu'une construction humaine, et ce, autant physiquement que conceptuellement. Si une société qui n'atteint pas son idéal n'est pas une société, alors pratiquement toute société n'a jamais vraiment été société. À moins, bien sûr, que notre auteur considère certaines sociétés du passé comme étant des modèles de civilisation... Par conséquent, lorsqu'il parle de « véritable société », nous ne savons pas s'il fait référence à des sociétés déjà existantes ou s'il ne fait référence qu'à cet idéal à atteindre.

L'interprétation purement normative nous présente donc un vide normatif surtout dû à l'ambiguïté autour des termes « aristocratie », « élite » et « société ». Mais cette analyse, qui nous fait réintroduire d'un côté les notions de substance réelle, de circonstance, de réalisme et

¹⁴⁶ Sánchez Cámara, *opus cit*, p. 221. « El ideal de un ser no se consigue haciendo abstracción de su sustancia real, sino mediante un perfeccionamiento de ésta. Lo que una sociedad deba ser, no puede estar en contradicción con lo que una sociedad necesariamente es. Por eso, la división en minoría y masa debe ser porque una sociedad es necesariamente el influjo que una minoría ejerce en la masa ».

de l'autre côté celles d'idéal, de perfectionnement et de moral, nous démontre bien qu'il y a définitivement une récurrente confusion entre fait et norme, entre descriptivité et normativité. Ce qui nous porte à croire qu'Ortega a peut-être voulu, malgré la fragilité prétendue d'un tel usage, rassembler fait et norme au sein de sa dialectique. Nous allons proposer dans la prochaine section certains indices, tirés des deux premiers chapitres, mais également d'autres sources, permettant de démontrer qu'il pourrait bel et bien y avoir une corrélation entre ces deux interprétations, donnant ainsi, malgré la difficulté d'un tel type de thèse, du poids et beaucoup plus de sens à cette théorie élitiste

4.2.3 L'INTERPRÉTATION INTERMÉDIAIRE: UN RÉALISME MORAL?

Dans cette section, nous allons donc tenter de montrer qu'il est possible de comprendre la dialectique élite-masse sous l'angle d'une conception intermédiaire alliant les deux interprétations précédentes, c'est-à-dire alliant descriptivité et normativité. Devant cette possibilité, nous n'aurons d'autre choix que d'être menés à croire qu'il s'agit peut-être d'une sorte de « réalisme moral », théorie morale acceptant justement une certaine continuité entre fait et norme. Après avoir déterminé si nous avons effectivement affaire à une telle conception, nous verrons finalement si cette interprétation est celle qui semble la plus appropriée et la plus fidèle au sens que semble avoir voulu donner Ortega à sa théorie élitiste.

Il est difficile de nier qu'Ortega, au travers de son œuvre, fait état d'un réalisme « général » d'où découlera l'ensemble de ses concepts. On n'a qu'à se référer à sa notion capitale de « circonstance » pour comprendre l'envergure de cette conception réaliste. Sa conception hiérarchique ou aristocratique des sociétés doit donc être d'abord et avant tout vue et comprise, comme Ortega le dira lui-même, comme une limite aux conceptions philosophiques et politiques qui font fi de la réalité ou qui la rejettent immédiatement au profit d'un idéalisme ou d'un utopisme dictant comment devrait être une société. Pour Ortega, la réalité, la circonstance, est ce que les choses sont d'abord et avant tout : non pas dans leur

perfection, mais dans leur état brut. Par exemple, la société industrielle, comme nous la voyons maintenant, est de nature hiérarchique et dans l'ensemble l'a toujours été. Seulement après avoir admis cette réalité est-il possible d'aller plus loin, à savoir, se questionner sur les changements nécessaires à apporter afin de perfectionner le mécanisme sociétal observé, et ce, à l'intérieur de ce qu'il est déjà:

À la place d'analyser au préalable ce qui est, les conditions inéluctables de chaque réalité, on procède depuis longtemps à déterminer comment doivent être les choses [...] Tout jugement adéquat sur comment doivent être les choses présuppose l'observation authentique de sa réalité [...] Seulement doit être ce qui peut être, et seulement peut être ce qui se meut à l'intérieur des conditions de ce qu'il est.¹⁴⁷

Mais alors, comment expliquer qu'Ortega considère qu'une société doit être ce qu'elle peut être? Autrement dit, comment conjuguer de façon nécessaire l'être et le devoir-être d'une société? Car contrairement à l'homme qui peut choisir de devenir ou non ce qu'il doit être, restant homme d'une manière ou d'une autre, mais de « niveau moral » différent, la société ou le regroupement de ces hommes ne semble pas avoir le droit de choisir d'aller ou non dans le sens de la perfection, étant nécessairement d'ores et déjà une représentation, aussi primitive ou diffuse soit-elle, de celle-ci. Comment refuser le statut de société à une société n'ayant pas les caractéristiques de son perfectionnement? La notion d'aristocratie représente-t-elle chez Ortega un apriorisme sociétal indémontrable, comme ce serait le cas notamment avec la notion de vocation, notion difficilement compréhensible et quasi spirituelle, pour ne pas dire carrément transcendante? Les sociétés sont-elles condamnées, selon cette approche, à être strictement hiérarchiques?

Dans le cas de la dialectique, seule une fusion du fait aristocratique (toute société est aristocratique) et de la norme aristocratique (toute société doit être aristocratique) semble nous donner une piste de solution quant à la signification de cette conception de la société et

¹⁴⁷ EI, p. 100-101. « En vez de analizar previamente lo que es, las condiciones ineludibles de cada realidad, se procede desde luego a dictaminar sobre cómo deben ser las cosas [...] Toda recta sentencia sobre cómo deben ser las cosas presupone la devota observación de su realidad [...] Sólo deber ser lo que puede ser, y sólo puede ser lo que se mueve dentro de las condiciones de lo que es ».

par le fait même de la dialectique élite-masse. Cela nous pousse donc à croire que la dialectique représente peut-être une forme de réalisme moral dont le fondement se trouverait tout simplement exprimé dans la dernière citation mentionnée, représentant une thèse ortéguienne « forte » essentielle et résumant bien le fond de sa pensée, c'est-à-dire une thèse qui joint d'un même coup réalisme et normativité: « *seulement doit être ce qui peut être, et seulement peut être ce qui se meut à l'intérieur des conditions de ce qu'il est* ». Mais tentons d'abord de donner une définition générale du réalisme moral¹⁴⁸.

Le réalisme moral est une conception selon laquelle l'éthique est ou peut être objective. Bien que les faits moraux soient plutôt différents des autres types de faits, les défenseurs du réalisme moral soutiennent malgré tout que, à l'instar de disciplines scientifiques dites plus « exactes », il serait possible de décrire et d'expliquer des faits moraux dont la nature et l'existence seraient indépendants des attitudes, des croyances et des réactions de celui ou ceux qui décrivent et expliquent ces faits. Par extension, des concepts objectifs de type « moral » pourraient donc exister, considérés comme indépendants de nos attitudes, croyances et réactions:

Lorsqu'une description du monde utilisant ces concepts est vraie, elle l'est en vertu du fait qu'elle est conforme au monde et le représente de façon adéquate, tel qu'il est, indépendamment de nous. Selon cette conception de l'objectivité, le réalisme moral implique qu'il y ait des faits moraux – concernant, par exemple, les actions obligatoires et les actions mauvaises – que les sujets de l'évaluation se proposent de décrire et dont l'existence et la nature sont en grande partie indépendantes de leurs croyances et de leurs attitudes morales.¹⁴⁹

En conséquence, ce qui est bien n'est pas déterminé par ce que nous croyons être bien ou par ce que les autres croient être bien, pas plus que par ce que nous croyons tous être bien, dans

¹⁴⁸ Nous nous inspirons du *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Craig Edward (dir.publ.), et du *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Monique Canto-Sperber (dir.publ.). La définition offerte ici représente un réalisme moral « complet ». Il y a plusieurs nuances à ce concept et certains n'acceptent pas nécessairement tous les principes exposés ci-haut. Pour un approfondissement de ce genre de thèse, se référer entre autres à Railton, Peter, *Facts, values and norms, Essays toward a morality of consequence*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

¹⁴⁹ « Réalisme moral », In *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, opus cit.

la mesure ou un accord commun général serait possible. Ce qui est bien ou non est antérieur à nos croyances, sorte d'*a priori* indépendant de toute interprétation subjective. Nous pouvons même faire des erreurs à propos de ce que nous croyons être bien ou mal pour nous-mêmes (et ce malgré une étude attentive et éclairée de la situation). En effet, ce que nous croyons être la bonne action à entreprendre a des chances de ne pas être ce que nous devrions véritablement faire en réalité. C'est pourquoi l'éthique atteint ici une certaine objectivité, lui permettant de prescrire moralement des actions fondées sur des faits indépendants de notre subjectivité.

Peut-on associer Ortega à ce genre de contexte théorique? Pour ce faire, il sera encore nécessaire ici d'effectuer une reconstruction en clarifiant trois concepts-clés: le concept de « société », bien sûr, mais également celui d'« élite » et de « pouvoir ». Nous pourrions alors déterminer ce que représente le *doit être*, le *peut être* et l'*être* d'une société pour Ortega, nous permettant alors de donner la signification la plus claire possible de ce qui représente le concept central de la dialectique élite-masse.

D'abord, par rapport au concept de société, nous pouvons trouver dans *España Invertebrada* une différenciation entre société et peuple, ce dernier étant associé à la ruralité:

Nous sommes un « peuple » [l'Espagne], une race¹⁵⁰ agricole, de tempérament rural. Parce que le ruralisme est le signe le plus caractéristique des sociétés sans minorité excellente [...]

Il y a des peuples qui restent pour toujours à ce stade élémentaire de l'évolution qu'est le village. Ce dernier pourra contenir une grande population, mais son esprit sera toujours paysan. Passeront devant lui les siècles sans le perturber ni l'ébranler. Il ne participera pas aux grandes luttes historiques. Entre les semailles et la récolte ou des tâches analogues, il vivra éternellement, prisonnier du cycle toujours identique de son destin végétatif.

Ainsi existent au Soudan des villes jusqu'à deux cent mille habitants – Kano, Vida, par exemple –, lesquelles traînent, immuables, leur existence rurale depuis des centaines et des centaines d'années.

¹⁵⁰ Le terme « race » ne doit pas être compris comme en français car il n'a pas un sens aussi fort, étant très couramment utilisé pour déterminer un peuple en particulier (le peuple espagnol dans ce cas).

Il y a des peuples paysans, fellahs, moujiks...; c'est-à-dire des peuples sans « aristocratie ».¹⁵¹

À la lumière de cette citation, on peut opposer le terme « peuple » au terme « société » dans le sens où « peuple » signifie un amas d'individus de type rural, sans élite, restant identique de génération en génération et n'ayant aucun impact sur le cours historique de l'humanité¹⁵². On peut également citer un passage où il est question de différents types de « race » humaine:

Une race [*raza*] humaine qui n'a pas dégénéré produit normalement, en proportion avec le chiffre total de ses membres, un certain nombre d'individus éminents, où les capacités intellectuelles, morales et, en général, vitales, se présentent avec un maximum de potentialité. Au sein des peuples [*razas*] les plus raffinés, ce coefficient d'éminence est plus grand qu'au sein des peuples qui le sont moins, ou, inversement, un peuple est supérieur à un autre lorsqu'il parvient à posséder un plus grand nombre d'individus illustres.¹⁵³

À partir de cela, nous croyons que, pour Ortega, « société » se réfère beaucoup plus à l'idée de « civilisation » impliquant un développement culturel et scientifique. Ortega croit donc possibles des rassemblements humains non aristocratiques (pouvant comprendre, comme il nous le mentionne, des centaines de milliers d'habitants) mais non pas des sociétés dites « développées » ayant leur place dans l'histoire. Et parmi ces sociétés « civilisées » (au sens culturel du terme) se trouveraient des « races humaines » (au sens de peuple toujours; la société espagnole en est une) plus ou moins supérieures selon le nombre d'individus

¹⁵¹ EI, p. 122 «Somos un pueblo « pueblo », raza agrícola, temperamento rural. Porque es el ruralismo el signo más característico de las sociedades sin minoría eminente [...] Hay pueblos que se quedan por siempre en ese estadio elemental de la evolución que es la aldea. Podrá ésta contener un enorme vecindario, pero su espíritu será siempre labriego. Pasarán por ella los siglos sin perturbarla ni estremecerla. No participará en las grandes luchas históricas. Entre siembra y recolección o análogas tareas vivirá eternamente, prisionera en el ciclo siempre idéntico de su destino vegetativo. Así existen en el Sudán ciudades de hasta doscientos mil habitantes – Kano, Vida, por ejemplo –, las cuales arrastran inmutables su existencia rural desde cientos y cientos años. Hay pueblos labriegos, fellahs, mujiks...; es decir, pueblos sin « aristocracia »».

¹⁵² Cela n'est pas sans rappeler la différence entre « communauté » et « société », entre *Gemeinschaft* et *Gesellschaft*, différence opérée entre autre par Ferdinand Tönnies et qu'Ortega connaissait peut-être. Tönnies, Ferdinand, *Communauté et société*, Retz, La bibliothèque du CEPL, Paris, 1977.

¹⁵³ *Ibid*, p. 106 «Una raza humana que no haya degenerado produce normalmente, en proporción con la cifra total de sus miembros, cierto número de individuos eminentes, donde las capacidades intelectuales, morales y, en general, vitales, se presentan con máxima potencialidad. En las razas más finas, este coeficiente de eminencias es mayor que en las razas bastas, o, dicho al revés, una raza es superior a otra cuando consigue poseer mayor número de individuos egregios».

excellents que chacune possèdent. Une société doit donc posséder nécessairement un minimum d'hommes excellent et plus elle en produit ou en reconnaît, plus elle agit ou se dirige dans le sens de son idéal, de sa perfection¹⁵⁴.

Ainsi, plus une société est « morale », c'est-à-dire plus son orientation est prise en charge par des êtres possédant les vertus de la magnanimité, plus celle-ci se rapproche de l'idéal recherché par la dialectique élite-masse. Et c'est ici que la notion d'élite prendra plus de sens. Car une société qui posséderait une structure hiérarchique, mais qui ferait fi ou qui ne posséderait pas d'hommes éminents au sens moral ne pourrait pas non plus être considérée comme une société. Ortega qualifierait peut-être cela de despotisme ou de barbarisme, espèce de mode politique fondé uniquement dans le pouvoir de certains individus intéressés et caractérisé, entre autres, par ce qu'il appelle « l'action directe ». Serait alors condamnée toute stratification sociale ou hiérarchie non fondée dans la morale, au sens ortéguien bien entendu.

En conséquence, l'interprétation factuelle et l'interprétation normative de la dialectique pourraient effectivement être liées puisqu'il serait possible d'accepter que tous les regroupements humains ne possédant pas d'aristocratie ou d'élite de type moral ne peuvent se développer scientifiquement et culturellement, restant ou rétrogradant soit au stade de peuple rural soit à celui de peuple barbare (et ce, même malgré des allures de civilisation). C'est donc dans ce sens que fait et norme peuvent être perçus comme complémentaires. Par conséquent, par cette interprétation, nous avons affaire à une société fondée sur une éthique de la vertu, portée par une aristocratie morale, et tendant toujours vers un perfectionnement de ses propres conditions d'existence que représente la présence d'une élite morale et d'un développement scientifique et culturel (l'un ne pouvant aller sans l'autre).

¹⁵⁴ Pourrait-on imaginer un peuple possédant une élite mais restant une organisation de type « rural »? Dit autrement, est-ce qu'un peuple passe automatiquement au statut de société si celui-ci développe une élite? Malheureusement, Ortega ne nous donne pas vraiment d'information à propos de cette possibilité.

Une clarification du domaine d'œuvre de l'élite ortéguienne, c'est-à-dire du type de pouvoir qu'elle devrait exercer dans la société, nous démontrera encore mieux la pertinence de cette interprétation. Car il nous semble évident que le réel enjeu auquel font face autant Ortega que la plupart des élitistes reste celui du *pouvoir* : qui doit le détenir et pourquoi. Pour tous les élitistes, c'est évidemment l'élite, le plus souvent identifiée à l'élite politique, qui doit détenir tous les pouvoirs puisque la masse, passive et incompétente, est incapable de tout jugement politique, représentant même un danger pour la stabilité du système (on parle bien sûr de régimes politiques où les individus ont moindrement la chance de s'exprimer librement). Élitisme et pouvoir politique ou public semblent donc aller de pair pour la plupart des élitistes.

Cependant, l'élitisme ortéguien, comme nous l'avons vu au chapitre 3, ne semble pas cadrer avec ce genre de conception pour deux raisons (qui au fond disent la même chose). La première est que notre auteur considère que ce n'est pas l'élite politique (c'est-à-dire l'entité qui gouverne, peu importe sa nature) qui possède l'entière du pouvoir politique, mais bien l'opinion publique. Bien que l'élite politique ait le pouvoir décisionnel, elle doit toujours agir, à la fin, en fonction de l'opinion publique. En effet, c'est cette dernière qui décidera de transférer son pouvoir à une élite politique donnée, élite ayant comme fonction de la représenter le mieux possible: en conséquence, si celle-ci décide de ne plus représenter ou de ne plus appuyer cette opinion publique, cette dernière prendra les mesures nécessaires afin de reprendre son pouvoir et le léguer à une instance plus adéquate. Ainsi, selon Ortega, toute formation politique qui n'entend pas satisfaire au moins en partie les exigences de l'opinion publique est condamnée à tomber rapidement puisque le commandement et le leadership politique ne se fondent pas, pour lui, dans la force ou l'imposition des normes, mais bien dans la délégation par la majorité de son pouvoir décisionnel à une minorité qualifiée.

La deuxième raison est que bien qu'il faille une élite politique capable de prendre des décisions et d'exercer un leadership adéquat, il reste que l'élite ortéguienne représente bien plus une élite d'influence détenant un pouvoir social qu'une élite politique possédant un

pouvoir décisionnel. Nous croyons qu'il est nécessaire et primordial de faire et de clarifier cette distinction entre élite formelle et informelle, c'est-à-dire entre une élite politique et décisionnelle (dont le pouvoir est fondé dans l'opinion publique) et une élite sociale, stratégique et culturelle (non fondée dans l'opinion publique, mais influençant et orientant autant l'opinion publique que l'élite politique).

L'élite informelle ne posséderait pratiquement pas de définition propre ou de caractéristiques précises au sens politique – c'est-à-dire qu'elle ne possède pas de fonctions politiques précises et qu'elle peut être considérée la plupart du temps comme publiquement « invisible » – puisqu'elle n'est fondée que sur ses qualités morales représentées par le type de vie qu'elle endosse, c'est-à-dire la vie noble. Ce type de vie ne représente d'ailleurs pas réellement un groupe social ou un groupe d'individus organisé, puisque les hommes constituant cette élite informelle n'ont pas nécessairement conscience d'être reliés entre eux ou de former un groupe. Il s'agit donc d'individus venant de toutes les classes et de tous les domaines d'activités humains et qui possèdent les plus grands pouvoirs d'influence sociaux (bien qu'il soit possible que certains d'entre eux n'aient pas nécessairement conscience de leur pouvoir ou de leur « mission sociale »). C'est de cette élite dont nous parlons lorsque nous faisons référence à l'indissociabilité entre société et aristocratie.

Pour donner une idée plus claire de sa constitution, nous pourrions y inclure certains intellectuels, artistes, investisseurs privés, hommes politiques, etc. La génération espagnole de 1898 serait un bon exemple de ce genre d'élite tous comme, pour prendre un exemple près de nous, les artisans ayant œuvré à l'avènement de la Révolution tranquille au Québec. On pourrait donc parler ici d'une dissociation du pouvoir politique et du pouvoir social, l'un appartenant à la masse et à une élite organisée, et l'autre appartenant à une élite non nécessairement organisée, mais très influente et oeuvrant dans toutes les sphères de la société.

Reste le problème de la division entre vie noble et vie vulgaire. Cette distinction représente-t-elle une définition empirique ou bien des idéaux-types d'homme et de vie

humaine à atteindre? Dans ce cas, il ne faudrait pas oublier que la masse possède également son idéal-type qui, bien qu'il puisse paraître inférieur à celui de l'élite, représente la perfection à atteindre afin que la dialectique fonctionne adéquatement. L'idéal de la masse ne serait donc pas d'atteindre l'idéal de la vie noble, mais plutôt de se perfectionner au sein de son propre ensemble, bien qu'elle soit dirigée et influencée par les actions et les valeurs de la minorité excellente¹⁵⁵. Mais ce que l'on cherche surtout à savoir, c'est qui fait partie de quel groupe et qui doit le décider... De plus, une critique importante qui pourrait être faite face à la définition des deux classes morales est l'absence quasi complète de fonctions précises que l'une ou l'autre doivent réaliser concrètement aux niveaux social et politique. Nous connaissons les valeurs et les compétences de chacun ainsi que la relation existant entre les deux, mais nous ne savons pas ce qu'ils doivent faire exactement, contrairement, par exemple, aux différentes catégories d'individus de la cité platonicienne. Pour ainsi dire, nous avons le contenant « théorique » mais pas le contenu « pratique » et « politique ».

Mais ces problèmes peuvent se résoudre d'eux mêmes si l'on considère qu'au sein d'une société cette division se fait automatiquement et nécessairement (il n'y a pas de choix opéré par qui que ce soit et sans cette division il n'y a pas de société), qu'elle touche tous les individus peu importe leur statut et qu'elle ne correspond pas à des tâches politiques assignées et précises. L'élite informelle présentée par Ortega nous démontre donc encore mieux la fusion qui existe entre société et aristocratie morale. En effet, la société ne peut être autre chose que morale puisqu'elle naît des actions entreprises par les individus représentant la vie noble, individus que personne n'a choisis, mais qui sont « naturellement » enclins à assumer les responsabilités de direction et d'orientation des sociétés, qui, à la fin, ils créent eux-mêmes.

¹⁵⁵ Il faut rappeler que le qualificatif « masse » n'est pas péjoratif et qu'il représente tout simplement une réalité sociétale. Un individu pourrait donc s'identifier à la masse sans pour autant « s'abaisser », sachant très bien que son rôle n'est pas de diriger et d'orienter la société. Le terme « masse » ne deviendra péjoratif que dans le terme « homme-masse » qui fait référence, comme nous l'avons vu, à une toute autre attitude.

Bref, d'après ce que nous venons de voir, il nous semble que la dialectique d'Ortega peut effectivement être identifiée à un réalisme moral. L'éthique devient effectivement chez lui quelque chose d'objectif. Ce qui est bien ou ce qui devrait être ne dépend pas de notre subjectivité, mais se réfère à quelque chose d'antérieur à celle-ci, c'est-à-dire à ce qui se retrouve « avant » notre interprétation des choses. En revenant sur notre premier chapitre, il nous est d'ailleurs possible de faire plusieurs liens avec cette thèse du réalisme moral. D'abord, nous avons vu que pour notre penseur la philosophie trouve sa vérité et est unie dialectiquement au pré-philosophique, c'est-à-dire à ce qui existait avant elle: le caractère de la réalité face à la pensée consiste donc à précéder la pensée. Ensuite, nous avons vu que la vocation n'est pas choisie librement par l'homme puisqu'il s'agit de quelque chose existant antérieurement à ses idées, ses choix ou sa volonté. La seule liberté que nous avons face à celle-ci est de choisir de la réaliser ou non. Finalement, nous avons constaté que, pour Ortega, les valeurs détiennent leur validité indépendamment et bien avant qu'elles ne deviennent pour nous fonctions de nos intérêts, de nos sentiments ou de nos caprices. Estimer ou évaluer une chose n'est donc pas lui donner de la valeur, mais reconnaître sa valeur intrinsèque. En conséquence, la question n'est pas de déterminer ce qui est désiré ou désirable, mais ce qui mérite d'être désiré.

Bref, selon ce que nous venons de voir, les lois morales – ce qui devrait être – sont déjà là, inhérentes au monde, et il ne nous reste qu'à les découvrir, ayant comme seule liberté de les accepter ou non, de l'appliquer ou non. Voilà donc comment l'on pourrait représenter cette complémentarité entre fait et norme eu égard à la dialectique élite-masse:

Définitions:

Société: Rassemblement humain possédant une élite et présentant un développement culturel et scientifique.

Peuple (au sens de communauté): Tout ce qui n'est pas une société.

Élite formelle: élite politique et décisionnelle (dont le pouvoir est fondé dans l'opinion publique)

Élite informelle: Élite sociale, stratégique et culturelle (non fondée dans l'opinion publique, mais influençant et orientant autant l'opinion publique que l'élite politique).

Reformulation des trois principes:

- 1) Toute société présente des fonctions de type moral organisées hiérarchiquement.
- 2) L'élite et la masse sont les représentants de ces deux fonctions morales et ils sont interdépendants, possédant chacun leur rôle nécessaire au bon fonctionnement de la société.
- 3) L'élite informelle est celle qui peut et doit orienter la société.

Nous voyons bien ici comment la norme dérive de ce qui est, autrement dit qu'il y a un fondement factuel au normatif, et comment le normatif donne de la force au factuel. Nous pouvons finalement reprendre la formule « seulement doit être ce qui peut être, et seulement peut être ce qui se meut à l'intérieur des conditions de ce qu'il est » afin de donner la signification la plus claire possible au concept de société qu'Ortega nous présente.

Au niveau de ce qui est: Toute société est un regroupement humain possédant une élite et un développement culturel et scientifique. Toute société, comme tout homme, est d'ores et déjà morale de par sa nature, d'où l'importance d'un guide moral.

Au niveau de ce qui peut-être: Toute société peut perfectionner sa structure de base et « améliorer son niveau » de moralité. L'élite peut prendre en charge cette fonction d'orientation et de perfectionnement moral.

Au niveau de ce qui doit-être: Toute société doit être dirigée et surtout orientée, si elle veut atteindre son perfectionnement ultime, par une élite informelle de type moral.

Finalement, cette clarification des notions de société, d'élite et de pouvoir nous démontre bien comment cette interprétation intermédiaire, autrement dit ce réalisme moral, semble être l'interprétation la plus appropriée, voire la seule défendable, pour comprendre et rendre compte de la dialectique ortéguienne. Elle lui donne, sans aucun doute, un plus grand sens au niveau interne ainsi qu'une armature argumentative plus solide. Reste à voir ce que la dialectique élite-masse signifie et ce qu'elle peut nous apporter au niveau pratique, chose que nous allons voir immédiatement.

4.3 PRÉSERVER L'ORDRE MORAL DES SOCIÉTÉS? LA RÉVOLTE DES MASSES REMISE EN CONTEXTE ET L'APPLICATION POLITIQUE DE LA DIALECTIQUE ÉLITE-MASSE

L'interprétation normativo-descriptive nous rend la dialectique élite-masse théoriquement plus cohérente et elle lui donne un sens avec lequel il est plus facile de travailler. Mais bien que le côté théorique semble être élucidé, il en va tout autrement du côté pratique. C'est ce que nous allons questionner dans cette dernière section en évaluant, d'une part, la pertinence pratique et politique de cette théorie en rapport avec les systèmes démocratiques et, d'autre part, en déterminant la signification profonde de son propos, et ce, en lien avec les théories élitistes vues dans le troisième chapitre. Mais avant d'en arriver à des réponses satisfaisantes, il faudrait d'abord déterminer quel intérêt sert cette dialectique. Pour poser la question de la façon la plus simplifiée, on pourrait se demander pourquoi Ortega a mis tant d'emphase sur cette problématique. La réponse se retrouve, selon nous, tout simplement dans la *Révolution des masses*, œuvre qui représente l'aboutissement de sa réflexion sur le sujet.

Ce contre quoi Ortega réagit, c'est évidemment l'avènement de l'homme-masse au pouvoir social. Mais qu'est-ce que cela signifie exactement? Cela signifie pour notre philosophe que nous sommes arrivés à la fin de l'ordre moral des sociétés humaines, c'est-à-dire que nous faisons maintenant face à la disparition de la régénérescence des élites, régénérescence nécessaire à l'existence même des sociétés. Le but ultime d'Ortega est donc de tenter de préserver cet ordre moral, ordre représenté par la dialectique élite-masse. Et par rapport à la démocratie, cette constatation autant que sa solution ne peuvent se dissocier des problèmes auxquels étaient et sont toujours confrontés les élitistes contemporains, c'est-à-dire le conflit entre liberté et égalité et la difficile question de la distribution du pouvoir. Nous croyons que, par rapport à nos sociétés contemporaines, cela pourrait être ramené à la problématique de la relation entre pouvoir et égalité ou, autrement dit, au problème de la gouvernance dans les sociétés démocratiques.

Nous avons vu que devant cette problématique, la plupart des élitistes, incluant Ortega, représentent un courant libéral particulier qui prétend se défendre contre l'avancée de l'idéal démocratique. Nous avons également vu comment notre philosophe se différencie nettement de ces élitistes sur plusieurs points, notamment face au rôle que possède la masse au sein de la société. Nous allons cependant montrer que, à la fin, ces distinctions semblent s'effacer lorsque l'on passe à la « praxis ». Autrement dit, l'originalité de la théorie élitiste ortéguienne semble remise en cause lorsque l'on passe du théorique au pratique. Pour le démontrer, tentons d'abord d'exposer de façon critique le modèle politique idéal proposé par Ortega, c'est-à-dire la démocratie libérale.

4.3.1 LA DÉMOCRATIE LIBÉRALE COMME MODÈLE POLITIQUE IDÉAL

Le modèle présenté par Ortega afin de préserver ou « sauver » la civilisation est la démocratie libérale. Mais comme nous l'avons vu, il en fait quelque chose de bien précis. En effet, ce système est composé de deux composantes essentielles: une aristocratie morale d'un

côté, et un processus démocratique de l'autre. Mais qu'est-ce que cela veut dire exactement? Transposée dans le système démocratique, la dialectique ortéguienne signifie, comme a très bien su le démontrer Cámara, que le procédé formel de formation de l'opinion publique est ou plutôt devrait être essentiellement aristocratique (élite informelle) et que la démocratie est le procédé politique consistant à convertir l'opinion publique en loi : « La loi révèle normalement l'état de l'opinion publique, mais, sous elle, gît le travail exemplaire d'une minorité qui pousse les majorités vers le sens de l'idéal »¹⁵⁶. De là résiderait la compatibilité radicale de la théorie de l'élite avec la démocratie (alliant Ortega à l'élitisme démocratique), nous démontrant également la superficialité du politique (dissociant en partie Ortega de la plupart des élitismes)

Il ne s'agit donc pas ici pour notre auteur de soustraire les masses du champ politique – puisqu'à toute fin pratique, comme nous venons de le voir, ce champ leur appartient – mais de les influencer pour que leurs sentiments, valeurs et jugements soient plus justes. Il y a ainsi toujours un décalage entre les valeurs, idées et sentiments de l'opinion publique et ceux des élites informelles qui se sont déjà distancés lorsque la masse les accepte et les reproduit. Le pouvoir politique n'est donc pas le reflet du pouvoir social, mais s'appuie en lui, étant plutôt un écho de celui-ci. En résumé, nous avons affaire ici à un système composé d'un côté d'une démocratie politique et de l'autre d'une aristocratie sociale de type moral.

À partir de cela, on pourrait croire qu'Ortega donne beaucoup plus de place et de marge de manœuvre à la masse que n'importe quel autre élitiste puisqu'il « laisse », en quelque sorte, tout le champ politique à sa disposition. Mais, évidemment, cette marge de manœuvre est plus théorique qu'autre chose et il nous semble difficile de l'imaginer dans son application réelle. De toute façon, bien que la masse soit « maître » du pouvoir politique, ne sont-ils pas – la masse et le pouvoir politique – dépendants et orientés, pour ne pas dire

¹⁵⁶ Sánchez Cámara, *opus cit.*, p.227. « La ley revela normalmente el estado de la opinión pública, pero, bajo ésta, late la labor ejemplar de una minoría que empuja a los más en el sentido del ideal ».

manipulés, par l'élite? Il s'agirait alors beaucoup plus d'une illusion de pouvoir qu'une réelle mainmise sur celui-ci. Nous y reviendrons sous peu.

Ortega ne remet pas en question la démocratie en tant que forme d'organisation politique, mais la considère seulement comme une méthode politique, c'est-à-dire qu'il ne la considère que dans son caractère formel : la démocratie est donc un contenant, mais n'a pas de contenu en tant que tel. C'est qu'Ortega fait ici une différence entre le fondement de la démocratie, qui est la liberté, et l'idéal démocratique fondamental, qui est celui de l'égalité. Cela nous rappelle la distinction que nous avons faite dans le dernier chapitre - et qu'Ortega reprend à sa manière - entre la démocratie formelle, qui ne représente que le cadre formel et juridique de la distribution du pouvoir, et la démocratie substantielle, qui représente l'idéal de l'égalité. La critique d'Ortega ne se dirige donc pas contre la démocratie qui, fusionnée avec le libéralisme, est pour lui la forme connue la plus parfaite d'association politique, mais contre sa réalisation concrète dans certains contextes inadéquats, c'est-à-dire hors de son champ d'application stricte qu'est l'égalité des droits et le suffrage universel. C'est ce que nous avons vu plus haut lorsque nous avons parlé d'« hyperdémocratie ».

Mais la réaction d'Ortega, ou plutôt sa crainte envers l'homme-masse et plus spécifiquement envers l'égalitarisme, a-t-elle sa raison d'être? Est-elle fondée ou justifiable? En fait, on pourrait élargir ce questionnement en se demandant si les théories élitistes font sens ou si elles ne représentent, face à la démocratie, qu'un discours « conservateur » ne désirant que préserver, par exemple, les privilèges de quelques uns. Pour notre philosophe, il ne manque pas nécessairement de leaders politiques, de professionnels, d'artistes ou d'ouvriers de qualité et même « impliqués » dans divers domaines d'intérêts. Ce qui manque, pour lui, ce sont des hommes excellents, de culture générale, ayant une conscience historique et une vision du futur et oeuvrant au sein de la société non à des fins personnelles, mais à des fins collectives, leur but étant de permettre la préservation et le développement adéquat de la civilisation. Sont-ils seulement absents? Sont-ils étouffés par la culture de l'homme-masse et l'égalitarisme de l'hyperdémocratie? Ne remplissent-ils pas leurs devoirs ou sont-ils

seulement inconscients de leur mission? À l'inverse, serait-il possible que tout cela ne soit qu'un « mythe » construit afin d'empêcher l'avancée sociale, égalitaire et réellement démocratique des sociétés?

Mais avant d'aller plus loin dans ce sens, voyons comment nous pouvons remettre en contexte la révolte des masses. Il ne faut pas oublier qu'Ortega est surtout connu et parfois seulement connu pour cette analyse critique de la société moderne. Il est donc important de voir si elle est pertinente, et ce, surtout en rapport avec notre époque.

4.3.2 LA RÉVOLTE DES MASSES FACE À LA DÉMOCRATIE

D'abord, il nous semble que le fond de l'analyse de *La révolte des masses* – cette « montée subite du niveau historique » – se trouve à être dans les grandes lignes difficilement contestable. D'abord, le fait de base, qui est celui de la forte augmentation de la population européenne – due à l'amélioration de la qualité de vie résultant du développement de la technique et des mesures d'hygiène et de santé – nous paraît indéniable. Il nous semble ensuite logique que l'augmentation de cette population ait rendu les majorités plus visibles et que celles-ci se soient retrouvées soudainement, comme le dit Ortega, dans les lieux réservés auparavant aux minorités. Un plus grand confort et une meilleure qualité de vie étant disponibles, il est normal qu'une plus grande partie des gens ait accès à tous ces lieux et « loisirs » (qu'ils soient intellectuels, artistiques, sportifs, etc.). Logique aussi est le fait que les valeurs de la masse se retrouvent présentes de plus en plus dans tous les secteurs de la vie sociale. Mais qu'en est-il de l'attitude de l'homme-masse?

Pour l'instant, nous aimerions rappeler que l'homme-masse ne représente pas seulement un phénomène quantitatif, mais surtout qualitatif, c'est-à-dire que la culture qu'il représente se retrouve à tous les niveaux de la société, étant particulièrement visible notamment chez ce qu'Ortega appelle les « spécialistes ». Il ne faut donc pas seulement y voir

une affaire d'ouvriers ou un mouvement populaire proprement dit, mais une attitude généralisée qui déteint sur l'ensemble des composantes de la société. L'homme-masse est, en fait, une espèce de paradigme anthropologique ou sociologique permettant d'identifier le type d'homme émergeant du bris définitif de la relation entre élite et masse. Nous verrons plus loin la pertinence que nous accordons à ce paradigme.

Rappelons également certaines caractéristiques qui déterminent l'attitude de l'homme-masse selon Ortega: ignorance des fondements de la civilisation et de l'effort soutenu pour les garder intacts, ignorance du passé et de l'histoire en général, aucune vision à long terme, croyance que tous les droits sont naturels, acquis pour toujours et qu'ils nous sont dus, fervent défenseur de l'égalitarisme et rejet de toute instance supérieure, etc. En conséquence, cela mène à une attitude de supériorité sur tout ce qui a été auparavant sans aucune connaissance du passé et aucune prévision pour le futur ; toute idée ou tout désir sont désormais imposés sans aucun dialogue, phénomène qu'Ortega appelle « l'action directe », action qui n'a de recours à aucun intermédiaire censé assurer un dialogue entre soi et l'autre ; conséquence finale, l'État est devenu la solution à tous les problèmes et doit prendre en charge la quasi-totalité du fait humain.

Est-ce que ce type d'attitude serait encore détectable aujourd'hui? Pourrait-on identifier l'homme-masse au sein de nos sociétés démocratiques à l'aide de ce paradigme? Il faut rappeler que l'analyse d'Ortega à l'époque, malgré qu'elle se voulait générale, se limitait à l'Europe (et encore son Europe n'est pas l'Europe d'aujourd'hui) et peut-être en extension à l'Occident. Le contexte de mondialisation étant ce qu'il est, il est donc beaucoup plus difficile de déceler spécifiquement l'attitude de l'homme-masse, quoique cela ne soit pas impossible. Le contexte est seulement beaucoup plus large, plus complexe et il varie énormément. En fait, il est difficile de considérer autre chose que le monde entier, et non pas une petite parcelle de celui-ci comme c'était le cas pour Ortega.

Mais si nous en restons, disons, à l'Occident¹⁵⁷, nous croyons que certains traits du profil de l'homme-masse pourraient être retrouvés à notre époque, bien que le contexte ait définitivement changé. Si l'on cherche quelques traits grossiers, on pourrait dire que l'ignorance de l'histoire et de la tradition, pour ne pas dire le rejet de celles-ci (si ce n'est carrément la perte du lien existant entre les coutumes et leur signification), est quelque chose que l'on peut remarquer aisément chez plusieurs citoyens. La prévisibilité pour le futur et les projets à long terme semblent aussi être évacués dans l'ensemble des populations et on pourrait dire qu'il n'existe plus vraiment de projets de société précis en tant que tel ou de grandes idéologies. L'aversion envers certaines formes de supériorité ou d'excellence est aussi décelable et il est facile d'observer que l'idée d'égalité et des droits redevables priment fortement. De plus, l'on critique constamment le désengagement de l'État que l'on voudrait beaucoup plus présent. Peut-être y a-t-il même, dans certains cas, une difficulté à accepter que la démocratie est, à la base, un système de conflits d'intérêts où il ne peut y avoir de vision unique et où tous doivent accepter de faire certaines concessions (cette conception unidirectionnelle de la démocratie pourrait-elle être une forme d'action directe ?).

Cette attitude n'a cependant pas, semble-t-il, la même signification ou la même force et ne représente pas les mêmes « dangers » qu'à l'époque où a été écrit *La révolte des masses*. D'abord, ce livre se dirigeait contre trois régimes politiques que sont le fascisme, le communisme et la démocratie égalitaire. Les deux premiers n'existant plus vraiment, du moins dans les pays développés, riches et influents (la Chine serait ici un cas à part), la critique ne vaut donc que pour l'idéal démocratique, et encore seulement dans l'abus égalitaire posé par l'hyperdémocratie. Nous doutons qu'Ortega ait pu poser le diagnostic exactement de la même façon aujourd'hui. Ortega vivait à une époque submergée par les mouvements fascistes et communistes et c'est précisément pendant cette période qu'il écrivit sa pièce maîtresse sur la dialectique. Nous croyons qu'il craignait bien plus à cette époque les

¹⁵⁷ Nous utilisons ce terme dans son acception géopolitique, c'est-à-dire représentant les pays industrialisés capitalistes de l'Europe de l'Ouest et de l'Amérique du Nord faisant partie de l'OTAN.

changements radicaux posés par ces régimes que l'avancée de l'idéal d'égalité dans les démocraties libérales (disons qu'en ordre de « danger », le fascisme et le communisme devaient dépasser largement pour lui la menace égalitaire).

Néanmoins, la critique de la démocratie égalitaire est toujours bien présente dans les textes ortéguiens et nous croyons qu'elle serait probablement la même aujourd'hui. Nous croyons d'ailleurs qu'à ce niveau Ortega craignait autant la masse au sens générique du terme (comme la plupart des élitistes) que la profusion de l'homme-masse, qui au fond représente à peu près la même chose¹⁵⁸. Nous pensons qu'Ortega pouvait croire que l'idéal égalitaire n'était peut-être pas un « mal » aussi virulent que le phénomène totalitaire ou communiste, mais qu'il pouvait cependant être très néfaste à long terme. Rappelons-nous l'analyse politique de Tocqueville sur laquelle Ortega se base certainement.

Alors, comment recevoir cette conception aujourd'hui? On pourrait s'accorder sur le fait que les majorités ont aujourd'hui, dans nos sociétés industrialisées, une plus grande influence qu'auparavant, ses valeurs et idéaux étant diffusés dans plusieurs domaines sociaux et l'idée d'égalité étant au centre même de la plupart des revendications. Cependant, la place prise par la masse ne semble pas répondre au désir d'imposer ses normes et ses valeurs, mais bien de se défendre, par la création d'associations ou de différents moyens de pression, contre un système où la multiplication des pouvoirs (divers pouvoirs étatiques, entreprises privées, instances internationales, traités, etc.) rend difficile une participation active et influente au sein de l'État et rend infiniment plus complexe la compréhension de la société dans son ensemble. Mais cette majorité est-elle réellement en possession d'un vrai pouvoir ? Faut-il être alarmiste comme Ortega a pu l'être à son époque ?

¹⁵⁸ Car malgré que l'homme-masse soit d'abord et avant tout un paradigme qualitatif, il est difficile de ne pas y voir aussi un penchant franchement quantitatif. L'homme-masse peut se retrouver à tous les niveaux de la société comme l'homme d'excellence d'ailleurs. Mais les hommes d'excellence, contrairement aux hommes-masse, sont peu nombreux et de plus ils sont individualistes... Force est donc de constater que dans l'ensemble l'homme-masse représente tout simplement la masse.

Bien que la plupart des élitistes critiquaient et même redoutaient l'avènement de la masse au pouvoir, d'autres, comme Mills par exemple, étaient préoccupés par la marginalisation et la manipulation de la majorité par les élites de pouvoir au moyen de la communication de masse et de l'éducation. Il serait donc possible d'envisager d'un côté le pouvoir de la masse et de l'autre la manipulation de celle-ci par certaines élites. C'est donc dire que, dans la dialectique ortéguienne, ni la masse ni l'élite ne rempliraient leur devoir, l'une imposant ses valeurs et l'autre la manipulant...

[...] Comme simple hypothèse, on pourrait poser la possibilité, ce qui constituerait le plus grand drame de la société moderne, que les deux idées soient vraies à la fois, qu'elles ne constitueraient pas un dilemme, et que pourraient coexister à la fois l'empire immodéré des masses dans les idées et les sentiments et la manipulation de celles-ci dans le processus de la prise de décisions importantes.¹⁵⁹

Mais encore, cela n'est-il pas quelque chose qui ressemblerait à ce qu'Ortega nous propose, c'est-à-dire une opinion publique détenant le pouvoir politique et une élite puissante l'orientant ou même la manipulant dans le « bon » sens? Tentons de répondre à ces dernières questions qui se relient à notre analyse finale de la dialectique ortéguienne.

4.3.3 ÉLITISME DÉMOCRATIQUE ET RÉALISME MORAL ORTÉGUIEN: LA DIALECTIQUE MISE À NUE

Nous voudrions finalement démontrer que, par rapport aux sociétés démocratiques, le discours présenté par Ortega ne se différencie guère de celui des élitistes démocratiques. En effet, malgré toutes les particularités de l'élitisme ortéguien signalées au chapitre trois et l'originalité de l'interprétation normativo-descriptive présentée dans ce chapitre, il n'en reste pas moins qu'au niveau pratique, la dialectique élite-masse est difficilement détachable des

¹⁵⁹ Sánchez Cámara, *opus cit*, p. 160-161. « [...] como mera hipótesis, podría plantearse la posibilidad, lo que constituiría el mayor drama de la sociedad moderna, de que ambas ideas fueran a la vez ciertas, de que no constituyeran un dilema, sino que pudieran coexistir el imperio inmoderado de las masas en las ideas y sentimientos vigentes junto a la manipulación de las mismas en el proceso de la toma de decisiones importantes ».

deux prémisses de base défendues par pratiquement tout élitisme, à savoir 1) la masse est incompétente et 2) elle est de la matière malléable et inerte ou une « créature » pouvant miner tant la culture que la société. Elle ne semble pas non plus se différencier des cinq caractéristiques du régime démocratique proposé par l'élitisme démocratique (section 3.2 du chapitre 3). Il y a donc selon nous une réelle inadéquation entre la théorie et la pratique de la dialectique élite-masse ortéguienne.

Ortega amène certainement une analyse originale des sociétés et il essaie de nous démontrer en quoi une élite est nécessaire, qui devrait faire partie de cette élite et comment elle devrait interagir avec la masse. Il ne prend certainement pas la question à la légère et il essaie de démontrer, de manière très bien réussie selon nous, en quoi la relation entre une masse docile et une élite exemplaire est nécessaire pour l'existence même d'une société. Ortega nous propose une position mitigée comparativement à certains élitistes beaucoup plus radicaux (dont certains ont soutenu des régimes fascistes) et malgré tout nous offre quelque chose de plutôt humaniste, où le but premier est de préserver l'ordre social et d'améliorer la relation entre « dirigeants » et « dirigés », et ce, à l'intérieur d'un système démocratique libéral où chacun aurait sa mission propre et accepterait le rôle de l'autre. De plus, en rapport avec le communisme ou le fascisme, nous croyons qu'Ortega a su percevoir les dangers auxquels ce genre de régime « populiste » et « nationaliste » pouvait mener.

Mais c'est en rapport avec la démocratie et l'idée d'égalité que l'on peut se questionner sur l'intention réelle de notre auteur. Nous avons l'impression qu'il tente de régler cette question très rapidement et en surface comparativement à son analyse assidue du pouvoir et de la société. Nous avons l'impression qu'il trahit quelque peu son analyse rigoureuse des sociétés et du pouvoir en critiquant l'idéal d'égalité de la sorte et en ne proposant, en toute fin pratique, qu'une démocratie de type formel. Il en résulte, dans les faits, une masse sans réel pouvoir, bien qu'elle puisse avoir l'illusion d'en avoir, et une élite toute puissante, peu importe sa valeur morale.

Le problème majeur de la conception ortéguienne de la démocratie, qui d'ailleurs est le même pour la majorité des élitistes (on pourrait même y inclure Tocqueville), c'est cette idée erronée ou réduite de l'égalitarisme, idée qui semble toujours être en opposition avec celle de liberté. Il s'agit presque d'une réelle « crainte » de ce terme, qui semble représenter une menace pour la société. Mais quelle menace exactement? Que redoute-t-on? Est-ce vraiment pour le mieux-être des populations que l'on présente cette conception limitée de l'égalité et de la démocratie – c'est-à-dire, par exemple, pour empêcher l'assujettissement du peuple à un État maximal ou stopper des révolutions sanglantes et parfois inutiles – ou simplement pour la préservation d'une certaine conception des régimes politiques (oligarchie, paternalisme, protection de la masse contre elle-même, impossibilité de distribuer le pouvoir, etc.) ou de certains privilèges réservés justement à une certaine élite? Le pouvoir s'est certainement modifié et même renversé de plusieurs façons au cours de la première partie du vingtième siècle. Est-ce contre ces changements radicaux, déstabilisant certaines conceptions traditionnelles, que l'on réagit?

Nous trouvons que la conception de l'égalité présupposée par Ortega et les élitistes est difficilement défendable. Elle ne semble d'ailleurs pas approfondir ce concept puisqu'il y a, selon celle-ci, d'un côté l'égalité formelle, compatible avec la liberté, et de l'autre l'idéal de l'égalité, incompatible avec la liberté. Elle semble refuser d'avance toute autre forme d'égalité que l'égalité devant la loi et l'égalité des droits. Mais pourquoi donc? Est-ce que tout autre désir d'égalité ou même toute aspiration égalitaire mène absolument à la domination de l'homme-masse ou à la tyrannie de la majorité? Nous en doutons fort et insistons sur le fait que l'idée d'égalité semble être évacuée le plus possible dans ce genre de théorie ou réduite à quelque chose d'inadmissible face à ce que le courant égalitaire représente vraiment.

L'égalité, contrairement à ce qui est défendu par cette conception, n'est pas contraire à la liberté, au commandement ou à l'inégalité. On semble considérer l'égalitarisme dans un absolu qui ne représente absolument pas la réalité des revendications des tenants de l'égalité au sein des démocraties. C'est dans ce sens que nous disons qu'une analyse profonde du terme

semble être évacuée. Aucune nuance n'est apportée et toute idée égalitaire semble être considérée de la même façon, sans souci de différenciation.

Par conséquent, nous croyons qu'Ortega et les élitistes démocratiques défendent un libéralisme conservateur quasi antidémocratique, puisque réduire la démocratie au suffrage universel est pratiquement un refus direct du principe démocratique. L'idée d'avoir le droit d'élire à tous les trois ou quatre ans les élites qui gouverneront (pour certains élitistes sans possibilités de relations directes avec celles-ci et pour les plus radicaux aucune instance intermédiaire du tout) n'est certes pas une avancée vers l'amélioration du sort des populations. Alors, pourquoi bloquer celles-ci dans leur désir d'accéder à certains pouvoirs alors que l'évolution et même la stabilité des sociétés paraît de plus en plus en dépendre? Si Ortega désirait vraiment donner une place à la masse, c'est peut-être par là, selon nous, qu'il aurait pu commencer. Alors pourquoi ne l'a-t-il pas fait? Désirait-il, au fond, taire le plus possible le discours populaire ou empêcher et stopper la participation active de la masse?

À y regarder de plus près, il est peut-être possible de comprendre cette attitude par l'orientation générale prise par la philosophie morale et politique d'Ortega. Nous revenons par le fait même à notre interprétation normativo-descriptive, c'est-à-dire au réalisme moral présenté plus haut. D'un côté, l'élite doit détenir le « vrai » pouvoir, de l'autre, l'élite est de type « informel » et elle n'est pas sélectionnée par qui que ce soit puisque cette sélection se fait automatiquement et « naturellement ». L'élite est la représentante de la vie noble – sur laquelle se fondent les sociétés – type de vie qu'elle a endossée en acceptant de réaliser sa vocation. La vocation ne peut être choisie librement; elle peut seulement être acceptée ou non, puis réalisée ou non. Par conséquent, seulement peut et doit être excellent, donc représentant de la vie noble, celui qui l'est déjà de par sa vocation. L'excellence, la grandeur morale, ne peuvent donc pas être partagées: elles ne s'acquièrent donc pas, ni ne s'apprennent. L'égalité morale est par le fait même impossible à réaliser. Par conséquent, seuls quelques individus, par nécessité, peuvent et doivent détenir le pouvoir ainsi que les postes s'y rattachant. Il n'est alors pas surprenant qu'Ortega ne croit pas à une idée d'égalité qui sortirait

d'un cadre juridique puisque ce type d'égalité – toujours selon sa définition bien sûr – est factuellement, voire par nature, impossible à réaliser. Tout ce qui reste de possible, au fond, c'est une certaine éducation morale des masses, qui ne peut cependant dépasser un certain niveau.

Malgré que cette façon de concevoir les choses soit cohérente avec la direction générale prise par la pensée ortéguienne, cela n'empêche pas pour autant qu'elle nous semble impossible à défendre. Ce n'est pas que nous croyons nécessairement que tous puissent être équivalents moralement ou que tous puissent être aptes à occuper n'importe quel poste ou n'importe quelle place dans la société. Nous dirions même qu'Ortega nous apporte une analyse très pertinente et qu'il nous pousse à nous questionner sur un thème qui souvent est difficile à traiter ou rarement discuté. Mais fabriquer des catégories morales de ce type, impliquant des concepts fondamentaux comme ceux de société et de pouvoir, sur un réalisme moral, ne nous paraît pas quelque chose de souhaitable vu l'envergure des enjeux et les dérapages possibles. C'est en effet ici l'ensemble des sociétés et des rapports humains existant au sein de celles-ci qui sont concernés. L'impact est donc immense et la marge de manœuvre infime. C'est pourquoi, selon nous, la dialectique élite-masse ne peut pas et ne doit pas être appliquée.

Bref, nous croyons, contrairement à Ortega et aux élitistes démocratiques, que la démocratie ne peut pas être un pur processus formel. La concevoir uniquement comme un simple processus politique représente pour nous une réduction de son utilisation à un minimum dangereux. La démocratie peut être et doit être autant une méthode politique qu'une finalité éthique, c'est-à-dire qu'elle doit allier suffrage universel et égalitarisme, ce dernier n'étant pas, comme nous l'avons mentionné, un désir pur d'égalité entre tous et dans tous les domaines et institutions. C'est donc dire que la dialectique ortéguienne, face à la démocratie, ne peut remplir sa fonction de « préservation », qu'elle soit morale ou non, de la civilisation, puisqu'elle semble proposer, face aux avancées égalitaires qui nous paraissent nécessaires, soit le statu quo, qui n'est plus possible à maintenir, soit une régression à un

discours conservateur qui nous paraît dépassé et dont nous pouvons maintenant nous dispenser.

CONCLUSION

Dans ce travail, nous avons tenté de reconstruire rationnellement la dialectique existant entre l'élite et la masse dans l'œuvre philosophique de José Ortega y Gasset. Nous avons constaté que cette théorie élitiste tient autant de sa philosophie politique que de sa philosophie morale, lesquelles, dans ce cas, se conjuguent pour ne faire qu'une même entité. Afin d'explorer et d'expliquer le plus adéquatement toutes les facettes de cette théorie, il nous a été nécessaire de passer en revue quelques grands concepts de la pensée ortéguienne. D'abord, les concepts fondamentaux de son ontologie et de son anthropologie qui, de près ou de loin, sont en lien direct avec sa philosophie morale. Puis, nous avons examiné les concepts mêmes de cette philosophie morale, sur lesquels se fonde sa philosophie politique, du moins la partie se rattachant à la dialectique élite-masse. Cela a été la tâche du premier chapitre.

Ce que nous avons pu constater au cours de ce chapitre, c'est que les éléments principaux de la dialectique se trouvent d'abord dans des concepts moraux comme le *quehacer*, l'*impératif d'authenticité* et la *vocation*. L'homme accomplit toujours une double tâche, c'est-à-dire qu'il doit continuellement penser sa vie et la réaliser, étant en situation de pré-occupation et d'occupation permanente. Chaque homme doit ainsi, par obligation, choisir constamment entre toutes les possibilités d'existence et d'action qui s'offrent à lui. Mais ce *quehacer*, synonyme de « choix » incessant, prend le sens de « devoir » lorsque l'on introduit la notion d'*impératif d'authenticité*, notion nous disant que ce que l'on choisit doit correspondre à ce que l'on doit choisir en fonction de ce que nous sommes, représentant notre soi authentique. La liberté se retrouve d'ailleurs seulement dans le fait d'accepter ou non, de choisir ou non, ce qui est nécessaire. C'est particulièrement rendu au concept de vocation, concept central de la morale ortéguienne, que la première partie du premier chapitre prend tout son sens. Car l'acceptation et la réalisation de la *vocation*, qui seront déterminantes dans

la différenciation entre l'élite et la masse, ne peuvent être comprises sans la notion de *circonstance* – fondamentale pour comprendre toute l'œuvre d'Ortega – et provenant de sa conception revisitée du concept de vie.

La vie, au sens de « vie individuelle », constitue la réalité radicale. Le tout « vital » existe, bien sûr, mais la caractéristique première de la vie est son individualité, ou chaque être est perçu comme étant unique et authentique. Cette singularité de chaque être est traduite par la circonstance, propre à chacun, qui est formée de tout ce qui constitue notre réalité extérieure, corps et âme inclus. Mais bien que chacun soit, d'une certaine façon, le représentant de son « propre monde », cela n'entraîne pas pour autant un relativisme par rapport à la vérité. En fait, chacun, de par sa perspective originale, de par son point de vue unique, représente une parcelle de cette vérité, parcelles pouvant se compléter afin d'offrir une vue plus juste et complète de la réalité, donc de la vérité.

Mais cette singularité, représentée par la circonstance propre à chacun, ne constitue pas le moi; en effet, la circonstance n'est constituée que du contexte extérieur et de la somme des conditions d'existence possible. L'intériorité, c'est-à-dire le moi, émane des décisions qui seront prises parmi ces possibilités offertes. L'extériorité est un peu comme la matière sur laquelle nous forgeons notre intérieur, et ce, par un effort constant de décision. Il y a donc d'une part une vie donnée, la circonstance, et de l'autre une vie créée, le moi. La vie, dans toute son individualité, est ainsi le rapport du moi à sa circonstance. Et si je ne sauve pas ce rapport, je ne suis rien. Le ratio-vitalisme rendra compte de cette conception des choses, où la raison, outil par excellence pour l'acquisition des connaissances, devra être subordonnée à l'irrationnel ou au pré-rationnel que représente la vie. Car le travail rationnel et la pensée philosophique ne sont que second par rapport à la réalité, qui les précède. Ils doivent donc d'abord et avant tout rendre compte de celle-ci avant de proposer quoi que ce soit d'autre. Cependant, ni la réalité extérieure, c'est-à-dire le monde, ni la réalité intérieure, c'est-à-dire le moi, ne doivent primer puisqu'elles sont unies dialectiquement, l'une ne pouvant exister sans

l'autre. La réalité extérieure n'est que parce que je suis et je ne suis que parce que cette dernière est, la véritable réalité première étant la coexistence du *moi* et du *monde*.

Malgré que nous forgeons notre moi à partir d'une réalité déjà donnée, la circonstance, il reste que ce moi n'est pas pure invention. D'abord, l'homme est un être historique et il doit être compris en tant qu'héritier, c'est-à-dire qu'il est constitué de tout le passé, individuel et collectif, de l'histoire humaine. Cette accumulation de l'histoire passée a une force active inouïe sur son présent et sur son avenir puisqu'elle constitue l'une des parties les plus importantes de sa réalité et de son identité. Ce passé agira négativement sur lui en ce sens qu'il imposera des limites à ses possibilités, c'est-à-dire qu'il l'empêchera de redevenir exactement ce qu'il a été. L'être de l'homme est donc irréversible: il n'est jamais le même homme, accumulant de la réalité, de l'être, activité lui permettant de progresser. C'est ce qu'Ortega rendra par le concept de l'*haberlo sido*. La seule limite aux possibilités de l'homme, c'est donc son passé.

L'être de l'homme, le soi, ne peut donc jamais être de constitution nouvelle ou construit sur de la matière entièrement brute. Il se fonde toujours sur le cumul historique du passé humain. Cependant, le moi n'atteindra pas sa singularité ou son authenticité ni par son passé, ni d'ailleurs par la simple relation décisionnelle existant entre lui et sa circonstance, ni même par une union des deux. Seule la vocation, associant *quehacer* et impératif d'authenticité, lui donnera les outils pour l'atteindre. La vocation, c'est la voix qui nous appelle à être authentiques, qui nous montre le chemin permettant d'allier adéquatement notre moi au monde, notre idéal à la réalité, circonstance et passé inclus. Et cette voix, elle existe antérieurement à toutes nos idées et à toutes nos décisions. Le moi, c'est donc ultimement la vocation et c'est ce qui déterminera le destin de chaque homme. Autant dire que le moi, dans sa singularité et dans sa plus grande profondeur, est tout simplement prédéterminé à l'avance. La seule liberté que nous avons, c'est de l'accepter ou non, puis de la réaliser ou non, liberté d'action opérant déjà une distinction entre les hommes.

Et s'il en est ainsi, c'est que l'homme est, peu importe qui il est ou ce qu'il fait, toujours « moral », la morale étant le contenant ou la structure même de l'existence humaine. L'homme est donc toujours confronté à cette liberté de réaliser ou non son perfectionnement – ce qui est nécessaire – à partir de ce qui lui a été donné *a priori*. Le terme « moral » doit par ailleurs être opposé avec l'expression « démoralisé ». La morale représente, dans son cadre général, l'efficience vitale de chaque homme et de chaque peuple, alors que la « démoralisation » représente l'absence de cette efficience vitale. Mais que l'homme soit moral ou démoralisé, cela n'empêche pas que sa condition restera toujours morale, et ce, parce qu'elle se réfère sans cesse à l'authenticité exercée devant sa vocation et son destin.

Mais, comme nous l'avons vu, Ortega nous propose également un contenu moral. En effet, il serait impossible de distinguer adéquatement, même avec le respect de l'impératif d'authenticité et la réalisation de la vocation, entre les différents acteurs moraux sans une troisième instance – les deux premières étant le moi et le monde – que sera l'univers des valeurs. Ces valeurs, hiérarchisables, nous permettent de classer qualitativement les individus et leurs actes. Ces valeurs ne peuvent pas varier selon la subjectivité puisqu'elles sont objectives: les choses possèdent des valeurs en elles-mêmes et l'estimation ou l'évaluation d'une chose consiste à reconnaître la valeur existant dans celle-ci et non pas en lui en donner une. Ce qui distinguera les différents actes moraux sera donc cette capacité à reconnaître les valeurs supérieures et à les appliquer, la valeur fondamentale différenciatrice étant pour Ortega celle de la magnanimité opposée à celle de la pusillanimité. L'homme d'excellence est donc celui qui, d'une part, accepte et réalise sa vocation et d'autre part, celui qui est le représentant des valeurs supérieures. Il existe donc, selon Ortega, une inégalité morale entre les hommes de par le style de vie représenté par ces deux grandes catégories de valeurs que sont la vie noble et la vie vulgaire. C'est sur celles-ci que se tracera la distinction entre l'élite et la masse.

Cette première partie du mémoire, peut-être la plus ardue et sur laquelle s'est fondé tout le reste du mémoire, représente un effort de sélection d'informations et de remaniement

de celles-ci afin de rendre à la pensée morale d'Ortega – dispersée dans une pluralité d'écrits non systématiques – sa cohérence et sa rigueur. Cet effort de reconstruction de la théorie morale d'Ortega, qui comble une lacune dans la littérature secondaire sur cet auteur, permet de mieux voir les liens existant entre le ratiovitalisme historique et la morale ortéguienne¹⁶⁰.

Notre deuxième chapitre, construit à partir du premier et étant une suite logique de celui-ci, a été consacré entièrement à l'exposition théorique de la dialectique élite-masse. Mais avant d'aborder la théorie proprement dite, nous avons dû aborder antérieurement le contexte d'émergence, c'est-à-dire le contexte socio-politique de notre auteur – sa circonstance – afin de comprendre ce qui l'a poussé à l'élaboration de cette conception élitiste. Et nous avons vu que cette information est d'une extrême importance pour la compréhension de la dialectique puisque le contexte espagnol et le rôle qu'Ortega a voulu y jouer sont à la base du développement de sa dialectique. En effet, L'Espagne, faible économiquement, culturellement et politiquement avait besoin d'un redressement général, d'une régénération. La génération de 1898 avait tenté un tel changement, mais elle n'avait réussi, tout au plus, qu'au niveau culturel. Pour Ortega, qui suivra cette génération, un des plus graves problèmes était au niveau politique, c'est-à-dire qu'il y avait inadéquation entre les élites dirigeantes et la masse, aucun ne remplissant son devoir ou ses fonctions. Nous avons vu que c'est pour cette raison qu'il fonda, avec un contingent d'intellectuels et d'artistes, la *Liga de Educación Política Española*, souhaitant créer une réelle élite dont la mission serait d'éduquer la masse et où tous se rallieraient sous le même projet commun.

La dialectique élite-masse se fonde donc théoriquement sur la philosophie morale telle que présentée au chapitre premier alors qu'elle se fonde pratiquement ou politiquement sur le contexte socio-politique espagnol du début du vingtième siècle. Après avoir compris cela, il nous a été enfin possible d'entrer directement dans l'explication concrète de cette

¹⁶⁰ Bien que nous n'aurions pu y arriver sans l'aide des écrits d'Aranguren, de Sánchez Cámara et de Cascalès, pour ne nommer que ceux-là.

théorie élitiste. D'abord, nous avons présenté ses trois principes fondamentaux, principes que nous avons d'ailleurs discuté dans le détail dans notre dernier chapitre. Les définitions que nous avons ensuite données de l'élite et de la masse concernent beaucoup plus l'élite puisque nous avons convenu de considérer la masse comme étant opposé à celle-ci. Nous avons d'abord vu, caractéristique capitale, qu'il ne s'agit jamais pour Ortega d'une distinction sociologique ou biologique, mais bien d'une distinction morale, distinction représentée par la vie noble et la vie vulgaire. L'élite, représentante de la vie noble, est composée d'individus singuliers spécialement qualifiés alors que la masse, représentant de la vie vulgaire, est composée de l'homme typique, c'est-à-dire de l'homme moyen qui ne se démarque pas des autres. Réitérons les caractéristiques principales de l'élite: respect de la vocation, porteuse des vertus les plus hautes dont la magnanimité, tendance continuelle vers le perfectionnement, référence constante à l'exigence, l'aspiration et la discipline, individualiste, dévouement au service de ses idéaux et de son devoir-faire, refus des valeurs de plus grand nombre, active et dynamique.

Nous avons ensuite expliqué le mécanisme qui régit l'élite et la masse, c'est-à-dire le mécanisme de l'exemplarité et de la docilité. Celui-ci stipule que la masse, reconnaissant l'excellence d'une minorité représentant son idéal, accepte la guidance de celle-ci, désirant se perfectionner dans le sens des meilleurs. C'est ce désir de recherche de l'idéal et cette capacité de docilité– qui n'est pas de l'imitation – qui rend possible le regroupement des hommes et leur progression. Mais comme nous l'avons vu, l'exemplarité ne doit pas nécessairement coïncider avec le pouvoir politique puisque ce dernier appartient principalement à l'opinion publique, à la masse. L'important, c'est que la masse soit docile aux opinions et valeurs les plus nobles présentées par l'élite, dont le pouvoir est d'abord et avant tout social et informel. La mission de l'élite est donc de réformer intellectuellement et moralement l'opinion publique, qui elle doit lui être docile. Dans les moments historiques ascendants, ce mécanisme d'exemplarité et de docilité – la dialectique élite-masse – est respecté alors que dans les moments historiques descendants il ne l'est pas. Par conséquent, ce mécanisme, d'une très grande importance pour expliquer les phénomènes historiques, nous montre, entre autres,

que la société se crée et se maintient grâce à celui-ci et que toute société est composée d'une structure perfectionniste. Au niveau de l'histoire, cela sera rendu par le concept de *génération*, représentant le compromis dynamique existant entre masse et individu et devant être considéré comme l'unité avec laquelle on codifie, mesure et comprend les phénomènes historiques. Chaque génération équivaut à un moment précis de la vitalité d'un peuple, reflétant sa potentialité historique. Toute l'histoire est donc explicable à l'aide de ce concept qui rend compte de la dialectique élite-masse.

Chaque génération possède, comme chaque homme, une vocation qu'elle peut respecter ou non. Par rapport à cela, nous avons vu, à l'aide des concepts d'époque « Kitra » et d'époque « Kali », comment des périodes de présence et d'absence de la dialectique se succèdent incessamment. Selon Ortega, le vingtième siècle, espagnol et européen, est entré cependant dans une nouvelle ère, de type descendant, d'époque kali permanente, où un nouveau type d'homme dominerait, l'homme-masse. Nous avons ensuite expliqué comment pour Ortega cette situation est due à une « montée subite du niveau historique » : augmentation de la population, meilleures conditions sanitaires et médicales, accès des majorités aux endroits et privilèges autrefois réservés aux minorités, potentialité humaine grandissante et possibilités illimitées. Selon Ortega, l'homme semble vivre plus, mais pas nécessairement mieux. L'apparition de cet homme-masse aurait été préparée par le dix-neuvième siècle, qui lui aurait légué certains aspects, dont la facilité matérielle, la facilité et la sécurité physique et la tombée des limitations civiles et morales. Tout cela aurait été possible grâce à deux facteurs primordiaux que sont la démocratie libérale et la science expérimentale, c'est-à-dire la technique.

Le problème est que l'homme-masse considère sa condition comme étant meilleure à celle de toutes les autres époques, perdant ainsi toute attention et même tout respect envers le passé. C'est que cette transformation historique s'est produite si rapidement que l'homme-masse, qui est le résultat direct de celle-ci, n'a pu incorporer que les techniques et les avantages sans aucune connaissance de la tradition et des devoirs historiques s'y rattachant.

Selon Ortega, cette situation met en péril la civilisation. C'est pourquoi, il nous présentera un diagnostic négatif face à la possibilité de l'homme-masse de protéger et de continuer la civilisation, diagnostic que nous avons présenté ensuite en énumérant les caractéristiques de ce genre d'homme. D'abord, malgré une potentialité et des possibilités incroyables, l'homme-masse ne possède pas de projets, d'idéaux et il n'anticipe rien. Il est ignorant face aux principes mêmes de la civilisation et aux efforts nécessaires pour les préserver et de plus, il les prend pour acquis, les considérant comme naturels. Il prend la place de l'élite, mais ne possède pas les notions d'effort, d'obligation et de limitation, imposant ses aspirations et ses goûts sans même croire en avoir la compétence. La vulgarité atteint donc le statut de droit et se propage partout.

Face à cela, la démocratie libérale est en train de s'effacer, selon Ortega, devant une « hyperdémocratie » au sein de laquelle l'homme-masse n'accepte rien de différent ou de supérieur à lui, étant ainsi indocile à tout ce qui semble autre ou mieux que lui. Son discours, lui, ne se réfère à aucune norme, absence totale de référence représentée par l'action directe, c'est-à-dire imposée sans intermédiaires, consultation ni concessions, rapprochant cela d'un barbarisme d'où ressurgirait la violence. Le spécialiste, détenteur de la science, mais considéré par Ortega comme un savant ignorant, est un excellent représentant de ce paradigme d'homme-masse: il ne connaît que son petit coin de l'univers, ne s'intéressant pas au fondement de la science ni à ses enjeux, mais se permettant de traiter de tous les domaines de connaissance avec l'arrogance d'un grand savant. Finalement, nous avons vu que ce règne de l'homme-masse pourrait mener au plus grand danger, qui est celui d'un État surprésent et surpuissant censé prenant en charge tout le fait humain.

Le chapitre deux, ayant comme trame de fond le premier chapitre, a donc complété le tour d'horizon de la dialectique élite-masse, et ce, en épuisant pratiquement tous les textes d'Ortega sur le sujet. Il représente également un effort de reconstruction, non pas tant au niveau de la recherche d'informations et de l'interprétation, mais au niveau de la

restructuration des arguments déjà connus afin de les rendre plus cohérents et en accord avec l'objectif de notre problématique.

Le troisième chapitre, lui, a permis de sortir du cadre uniquement ortéguien afin de questionner la notion d'élite de manière plus générale. Nous avons axé ce questionnement sur le rapport qu'entretient l'élitisme de la première moitié du vingtième siècle avec la démocratie et sur l'originalité de notre philosophe par rapport à ce courant. Si nous nous sommes intéressés à ce rapport, c'est qu'il est indissociable du débat élitiste contemporain et qu'il représente chez Ortega une des sources de la révolte des masses et un des fondements de son système politique idéal.

Nous avons d'abord établi que, malgré la confusion autour de la notion d'élite, celle-ci est pratiquement toujours opposée à la notion de démocratie. Cependant, nous avons vu que cela ne peut pas être vrai dans l'absolu, car l'élitisme et la démocratie ne diffèrent pas quant au but du gouvernement, qui est le bien de la communauté, mais sur l'égalité des compétences politiques. Nous avons par après identifié deux prémisses communes à tout élitisme: 1) la masse est incompetente et 2) elle est soit de la matière malléable et inerte soit une entité dangereuse qui peut venir miner la culture ou la société. Par conséquent, le contrôle de la société doit être pris par une élite excellente et compétente. Nous avons ensuite exposé les grandes lignes théoriques de deux écoles élitistes proches historiquement d'Ortega: l'école italienne et l'élitisme démocratique. Cette première, point de départ de la réflexion élitiste, pose qu'il y a une inégalité entre les hommes et que la masse ne peut se gouverner, une élite étant inévitable et la démocratie étant par le fait même impossible. La deuxième, bien que fondée à partir de la première, défendra un élitisme de type démocratique où les élites seront une composante essentielle de la démocratie, ne devenant plus une oppresseuse, mais une protectrice des principes démocratiques. La démocratie deviendra cependant ici une simple procédure sans la composante égalitaire.

Nous avons ensuite réalisé le point le plus important de ce chapitre, c'est-à-dire la comparaison de la dialectique ortéguienne avec ces deux écoles. Après avoir établi les grandes lignes de comparaison possibles, nous avons proposé de rassembler toutes celles-ci autour du conflit liberté-égalité et du libéralisme antiégalitaire en découlant. Afin de faire une comparaison adéquate en ce sens, nous avons d'abord présenté les conceptions du libéralisme et de la démocratie chez Ortega. Identique à Tocqueville sur plusieurs points, le libéralisme ortéguien est lié à sa notion de vocation, où l'individu doit toujours primer sur le collectif et où une limite au pouvoir doit être constamment présente. Ortega croit que le système démocratique est menacé par la démocratie égalitaire, l'« hyperdémocratie », pouvant mener à la tyrannie de la majorité et à un État tout-puissant. Seule l'application des fondements du libéralisme peut empêcher cette situation de survenir, c'est-à-dire la liberté individuelle, la limitation des pouvoirs et la présence d'une aristocratie morale.

Nous avons ensuite, afin de mieux comprendre cette position libérale devant l'égalitarisme, distingué deux types de démocratie comprenant différents types d'égalités: la démocratie formelle (cadre juridique / égalité dans la liberté et égalité des droits) et la démocratie substantielle (égalitarisme / égalité dans la liberté et égalité des droits + égalité des possibilités et des opportunités et égalité du jugement et de la participation). Nous avons constaté que la première forme se conjugue historiquement avec le libéralisme alors que la deuxième peut entrer en conflit avec lui. Cette incompatibilité est due au fait que, pour certains libéraux, plus il y a d'égalité, moins il y a de liberté: libéralisme et égalitarisme ne peuvent donc pas aller de pair puisque l'un ne peut exister sans brimer l'autre.

Après toutes ces clarifications, il nous a été possible de revenir à nos comparaisons. L'élitisme ortéguien est semblable aux deux écoles élitistes en ce sens qu'il défend le même type de libéralisme anti-égalitariste fondé sur le conflit liberté/égalité. Il est également plus spécifiquement semblable à l'élitisme démocratique – bien que précurseur de celui-ci – par rapport à sa conception « procédurale » de la démocratie et par rapport à sa conception de l'élite qui devient la garantie même du régime démocratique. Mais il se différencie, en

apparence du moins (comme nous l'avons constaté au chapitre quatre), sur quatre points. Premièrement, il ne coïncide pas avec les deux prémisses de base normalement défendues par les élitistes. La masse a, pour Ortega, une mission bien spécifique au sein de la société et sa place dans la dialectique ne peut que démontrer l'impossibilité de sa passivité et de sa totale incompétence. Deuxièmement, il est fondé sur une philosophie morale et non pas seulement sur une approche politique des sociétés, la distinction entre élite et masse répondant à la différenciation entre vie noble et vie vulgaire, et non pas à une distinction de classe. Troisièmement, face à la notion de pouvoir, il distingue entre une élite politique appartenant à l'opinion publique et une élite sociale – détachée du collectif et regroupant les hommes les plus excellents – détenant le vrai pouvoir et orientant *de facto* la société. Finalement, devant ce constat, la défense de la démocratie libérale ne peut être opérée que par la seule mise en place d'élite élue démocratiquement par l'opinion publique. Le rétablissement de la dialectique élite-masse, fondé sur l'agencement des ressemblances et des divergences mentionnées plus haut, est la seule façon de rétablir et de préserver le libéralisme démocratique.

Après avoir traité du lien existant entre la philosophie morale et la pensée politique ortéguienne au travers de la dialectique élite-masse et après avoir élargi notre sujet en offrant un panorama de l'élitisme historiquement en lien avec Ortega et son rapport à la démocratie, nous avons discuté, dans le chapitre 4, de quelques aspects problématiques de la théorie élitiste ortéguienne. Nous avons d'abord considéré le problème de la systématique de la philosophie ortéguienne – du au caractère éclectique et dispersé de sa pensée –, problème menant à plusieurs conflits de compréhension et d'interprétation. Ces conflits d'interprétation se nouent autour de la question qui cherche à savoir si l'élitisme ortéguien constitue une théorie descriptive ou une théorie normative du politique.

Nous avons vu que la position d'Ortega résiste à sa classification comme descriptive ou normative. L'interprétation descriptive, d'abord, est problématique parce qu'elle nous présente une argumentation semi-factuelle invalide et empiriquement fausse. L'interprétation

normative, ensuite, pose problème parce qu'elle nous présente un vide normatif où les notions essentielles de société, d'élite et de pouvoir restent au stade de concept flou. L'interprétation que nous avons retenue est l'interprétation intermédiaire, unifiant l'interprétation factuelle et normative, et au sein de laquelle ont pu être clarifiées les notions de société, d'élite et de pouvoir à partir de la thèse ortéguienne « seulement doit être ce qui peut être, et seulement peut être ce qui se meut à l'intérieur des conditions de ce qu'il est ». Nous avons vu qu'Ortega entend société au sens de « civilisation » – supposant pour lui la présence d'une élite et d'un développement culturel et scientifique – en opposition avec la notion de « peuple ». L'élite à laquelle il fait référence est une élite informelle, culturelle, dont la sélection se fait automatiquement et nécessairement dans tout regroupement humain qualifié de société. Nous avons alors clarifié la distinction entre pouvoir politique et pouvoir social opéré au chapitre trois. L'élite, représentant la vie noble, est une élite morale de type informel, détenant un pouvoir social et étant nécessaire à la création et au maintien de toute société. Nous avons finalement convenu de dire que la dialectique élite-masse se fonde en fait sur un réalisme moral, c'est-à-dire sur une conception où l'éthique atteint une certaine objectivité puisque des faits peuvent être garants de normes morales, et ce, indépendamment de toute subjectivité.

Il s'agissait par la suite de déterminer la pertinence pratique de cette théorie, particulièrement avec nos systèmes démocratiques actuels. Pour ce faire, il était nécessaire de spécifier le but ultime poursuivi par Ortega, but que nous avons identifié à la préservation morale des sociétés – de la civilisation –, possible par la restauration de la dialectique élite-masse. Devant la démocratie, c'est surtout l'égalitarisme – l'idéal démocrate ou pour Ortega l'hyperdémocratie – qui sera visé en tant que menace à la civilisation, venant d'une manière ou d'une autre miner tant la culture que le pouvoir. Et si c'est le cas, c'est parce que notre philosophe considère que le meilleur système politique est un agencement entre une démocratie politique de type formel – étant un contenant constitué uniquement de normes juridiques – et une aristocratie morale, où l'opinion publique détient le pouvoir politique, mais est influencée et orientée par le pouvoir social que représente cette aristocratie. Nous avons ici commencé à questionner le réel pouvoir que détiendrait cette masse et la pertinence

des arguments présentés contre l'égalitarisme, discours qui pourrait apparaître comme étant la simple défense d'un conservatisme.

Afin de mieux analyser la cohérence de ce discours « anti-égalitariste », il a fallu tenter de déterminer la pertinence du constat de la révolte des masses par rapport à notre situation politique présente. Nous avons d'abord convenu d'accepter comme évidence le contexte factuel proposé au travers de cette soi-disant « montée subite du niveau historique ». Nous avons ensuite dit que le paradigme « sociologique » de l'homme-masse pourrait être appliqué à notre époque pour certaines caractéristiques – quoique plus difficilement compte tenu du contexte de mondialisation – mais qu'il ne représente pas réellement une menace où les hommes concernés auraient un désir d'imposer leurs normes et de prendre le pouvoir. Une des raisons de cette différence de signification est que ce paradigme faisait surtout référence à des dangers beaucoup plus virulents – le fascisme et le communisme – que l'égalitarisme présent dans les systèmes démocratiques. Mais une autre raison serait que cette critique ortéguienne par rapport à la démocratie, critique qui selon nous serait probablement la même aujourd'hui, n'est peut-être tout simplement pas valable quant à sa conception de l'idée d'égalité et de démocratie ainsi que de l'analyse faite des revendications de l'égalitarisme.

En effet, l'élitisme ortéguien, bien qu'original de par le réalisme moral qu'il nous présente et par les particularités établies au chapitre trois, nous a semblé, à la fin, se rapprocher de très près des présupposés de base et du caractère politique des élites défendus par la plupart des élitistes, plus particulièrement celui de l'élitisme démocratique. Dans le cas de la dialectique, l'élite nous paraît, au niveau pratique, détenir l'entière du pouvoir, alors que la masse vit dans son ombre avec au maximum l'impression de posséder un certain pouvoir. Il y a donc réelle inadéquation entre la théorie et la pratique. Sans avoir nié l'apport philosophique de notre auteur autour de la question de l'élite et de la masse, et, par surcroît, autour des concepts de société et de pouvoir, nous avons réalisé que c'est au niveau de son analyse peu rigoureuse et réduite de la démocratie et de l'égalitarisme qu'il faut mettre en doute la pertinence de la dialectique élite-masse et surtout l'impossibilité, voire le danger, de

son application. Il a alors fallu se demander ce que les élitistes, incluant Ortega, cherchent vraiment: le mieux-être et la défense des populations ou la préservation d'un certain conservatisme politique. Nous avons conclu qu'Ortega nous présentait un libéralisme conservateur quasi anti-démocratique. Mais cela n'est pas sans continuité avec son réalisme moral, où la grandeur morale – qui rend possible l'avènement même des sociétés et leurs orientations adéquates – ne peut être partagée, réservée seulement à ceux qui ont été « sélectionnés » et qui ont décidé de remplir leurs vocations.

Finalement, le réalisme moral présenté par la dialectique élite-masse ne peut et ne doit pas être appliqué, puisque l'envergure des conceptions qu'elle présente est énorme et pourrait avoir des conséquences catastrophiques si elles étaient prises sérieusement en ligne de compte, et ce, surtout compte tenu des expériences historiques révélatrices récentes et moins récentes du vingtième siècle. Il est impensable que la démocratie soit conçue uniquement en terme d'égalité juridique. Selon nous, elle doit nécessairement inclure et progresser vers une plus grande diffusion d'autre type d'égalité telles celles revendiquées par l'égalitarisme. La dialectique élite-masse ne nous paraît donc pas cohérente face à la démocratie et nous remettons sa pertinence, du moins sa pertinence pratique, en cause.

Nous espérons que ce travail aura permis ces trois choses: 1) susciter un intérêt pour la philosophie d'Ortega y Gasset et plus généralement pour la philosophie hispanique, 2) éclairer la dialectique élite-masse et du même coup l'ontologie, l'anthropologie, la philosophie morale et la philosophie politique d'Ortega y Gasset. et 3) ramener le débat autour de l'élitisme au premier rang des problèmes fondamentaux à régler, et ce, afin d'améliorer nos systèmes politiques actuels et afin d'évoluer vers une redistribution plus juste du pouvoir au sein de nos sociétés .

BIBLIOGRAPHIE

Textes d'Ortega y Gasset

Ortega y Gasset, José, *Obras completas*, XII vols, Madrid, Revista de Occidente, 1946-1983.

Principaux textes commentés

« A una edición de su obra », *O.C. VI*

« Adán en el paraíso », *O.C. I*

« Democracia morbosa », *O.C. II*

« El Tema de nuestro tiempo », *O.C. III*

« En torno a Galileo », *O.C. V*

« España como posibilidad », *O.C. I*

« España invertebrada », *O.C. III*

« Goethe desde dentro », *O.C. IV*

« Historia como sistema », *O.C. VI*

« Ideas de los castillos: liberalismo y democracia (V) » in « El Espectador V » (1926): «
Notas del vago estío », *O.C. II*

« Ideas y creencias », *O.C. V*

« Introducción a una estimativa, ¿Qué son los valores? », *O.C. VI*

- « Kant », *O.C. IV*
- « La rebelión de las masas », *O.C. IV*
- « Meditaciones del Quijote », *O.C. I*
- « Mirabeau o el político », *O.C. III*
- « Ni vitalismo ni racionalismo », *O.C. III*
- « Observaciones », *O.C. I*
- « Pasado y porvenir del hombre actual », *O.C. IX*
- « Porque he escrito « el hombre a la defensiva » », *O.C. IV*
- « Prólogo a una edición de sus obras », *O.C. VI*
- « Socialismo y aristocracia » in « Escritos Políticos », *O.C. X*
- « Guillermo Dilthey y la idea de la vida » in « Teoría de Andalucía y otros ensayos », *O.C. VI*
- « Tocqueville y su tiempo », *O.C. IX*
- « Socialización del hombre » in « El Espectador, VIII », *O.C. II*
- « Verdad y perspectiva », *O.C. II*
- « Vieja y nueva política », *O.C. I*

Textes sur Ortega y Gasset

Abellán, José Luis, *Ortega y Gasset en la filosofía española; Ensayos de apreciación*, Tecnos, Madrid, 1966.

Aranguren, José Luis L., *La ética de Ortega*, Taurus Ediciones, Madrid, 1959.

Borel, Jean-Paul, *Raison et vie chez Ortega y Gasset*, la Baconnière, Neuchâtel, 1959.

Cascalès, Charles, *L'humanisme d'Ortega y Gasset*, Préface de Pierre Mesnard, P.U.F., Paris, 1957.

Cepeda Calzada, Pablo, *Las ideas políticas de Ortega y Gasset*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 1968.

Gaete, Arturo, *El sistema maduro de Ortega*, Compañía General Fabril Editoria, Buenos Aires, 1962.

Guy, Alain, *Ortega y Gasset ou la raison vitale et historique*, Seghers, Collection « Philosophes de tous les temps », Paris, 1969.

Hernández Rubio, José, *Sociología y política en Ortega y Gasset*, Bosch, Barcelona, 1956.

Iriarte, Joaquín, *Ortega y Gasset, su persona y su doctrina*, Editorial Razón y Fe, Madrid, 1942.

López Frías, Francisco, *Ética y política. En torno al pensamiento de J. Ortega y Gasset*, Promociones Publicaciones Universitarias, Barcelone, 1985.

Marías Aguilera, Julián, *Ortega. Circunstancia y vocación*, Alianza, Madrid, 1983.

Morón Arroyo, Ciriaco, *El sistema de Ortega y Gasset*, Alcalá, Colección Romania, Madrid, 1968.

Niedermayer, Franz, *José Ortega y Gasset*, trad. de l'allemand par Peter Tirner, Frederick Ungar, New-York, 1973.

Osés Gorraiz, José M, *La sociología en José Ortega y Gasset*, Anthropos, Barcelona, 1989.

Ouimette, Victor, *José Ortega y Gasset*, Twayne Publishers, Boston, 1982.

Ramos Mattei, Carlos, *Ethical self-determination in Don José Ortega y Gasset*, P. Lang, New-York, 1987. (traduction?)

Rodríguez Huéscar, Antonio, *José Ortega y Gasset's metaphysical innovation : a critique and overcoming of idealism* ; traduit par Jorge García-Gómez, SUNY series in Latin American and Iberian thought and culture, State University of New York Press, Albany, 1995.

Sánchez Cámara, Ignacio, *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*, Tecnos, Madrid, 1986.

Articles sur Ortega y Gasset

De Salas, Jaime, Ortega y la ética de la perspectiva, *Revista de Estudios Orteguianos*, número 6, 2003, p. 90-100.

López de la Vieja, Teresa, dans « Democracia y masas en Ortega y Gasset », *Revista de Estudios Orteguianos*, número 1, 2000, p. 149.

Sánchez Cámara, Ignacio, Ortega y Gasset y la filosofía de los valores, *Revista de Estudios Orteguianos*, número 1, 2000, p.159-170.

San Martín, Javier, La ética de Ortega: nuevas perspectivas, *Revista de Estudios Orteguianos*, número 1, 2000, p. 151-158.

Autres références consultées pour la rédaction du mémoire

Albertoni, Ettore A, *Doctrine de la classe politique et théorie des élites*, Librairies des Méridiens, Klincksieck et Cie, Paris, 1987.

Bachrach, Peter, *The theory of democratic elitism: A critique*, Little, Brown and Company, Basic studies in politics, Boston, 1967.

———. (ed.), *Political elites in a democracy*, Ouvrage collectif édité par Peter Bachrach, Atherton Press, New-York, 1971.

———. D. Lasswell, Harold, Lerner, Daniel, Easton Rothwell, C. (éds), *The Elite Concept*, in *Political elites in a democracy*, Atherton Press, New-York, 1971

Bobbio, Norberto, *Libéralisme et démocratie*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1996.

Descola, Jean, *Histoire d'Espagne*, Arthème fayard, Paris, 1959.

De Tocqueville, Alexis, *Oeuvres Complètes*, Tome I-I, *De la démocratie en Amérique*, Gallimard, Paris, 1961,

Giner, Salvador, *Mass society*, M. Robertson, London, 1976.

Graniel, Luis S., *La generación literaria del 98*, Anaya, Madrid, 1966

Guy, Alain, *Histoire de la philosophie espagnole*, Publications de l'Université de Toulouse-Le-Mirail, Toulouse, 1985.

———. *La philosophie espagnole*, P.U.F., Que sais-je ?, Paris, 1995.

Kornhauser, William, *The politics of mass society*, The free press, New-York, 1959.

Manent, Pierre, *Histoire intellectuelle du libéralisme: dix leçons*, Hachette, Collection Pluriel, Paris, 1988.

Railton, Peter, *Facts, values and norms, Essays toward a morality of consequence*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

Références des élitistes classiques mentionnés (parutions originales)

Mosca, Gaetano, *Elementi di scienza politica* (1896, 2e édition augmentée 1923)

Pareto, Vilfredo, *Trattato di sociologia* (1916)

Michels, Robert, *Zur soziologie des Parteiwesens in der Modernen Demokratie* (1911)

Mannheim, Karl, *Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus* (1935)

Merriam, Charles Edward, *Political Power* (1934)

Schumpeter, J.A., *Capitalism, Socialism and Democracy* (1942)

Burnham, James, *The machiavellians (defenders of freedom)* (1943)

Kaplan, Abraham & D. Lasswell, Harold, *Power and society* (1950)

Articles d'encyclopédie et de dictionnaire

Canto-Sperber, Monique (dir.publ.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, sous « Réalisme moral », P.U.F., Paris, 1997.

Edward, Craig (dir.publ.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, sous « Moral realism », Volume 6, Routledge, London et New-York, 1998.

Lalande, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, sous « Libéralisme » 8^e édition P.U.F., Paris, 1960.

